Brun

Paulus und die Urgemeinde

Zwei Abhandlungen

von

Lyder Brun und Anton Fridrichsen

I

Apostelkoncil und Aposteldekret

von

D. Lyder Brun
Professor an der Universität Christiania

II

Die Apologie des Paulus Gal. 1

von

Anton Fridrichsen
Docent an der Universität Christiania

Gleichzeitig ausgegeben als
Beiheft 1 zu Norsk Teologisk Tidsskrift

Verlag von Alfred Töpelmann in Giessen * 1921

Apostelkoncil und Aposteldekret

Eine Untersuchung zu AG 15 und Gl 2

von

Lyder Brun

I.

'Apostelkoncil' und 'Aposteldekret' — das eine ein Hauptereignis der urchristlichen Geschichte, das andere jedenfalls ein wichtiges Denkmal der Auseinandersetzung zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum — sind immer noch ein Gegenstand grosser Meinungsverschiedenheiten auch unter den kompetentesten Forschern.

Eine wirklich befriedigende Lösung der hier vorhandenen Schwierigkeiten scheint noch nicht gefunden zu sein. Die weit verbreitete kritische Annahme: das 'Aposteldekret' gehöre gar nicht zum ‚Apostelkoncil', sondern sei bei einer späteren Gelegenheit, ohne Wissen und Mitwirkung des Paulus, zur Regelung der Speisegemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen von Jerusalem aus erlassen, ist schwerlich geeignet, zum kritischen Dogma erhoben zu werden. Und die immer wieder erneuerten Fragen: ob bei dem Apostelkoncil Titus beschnitten oder nicht beschnitten worden ist, ob Paulus auf eine Stunde nachgegeben oder auch nicht auf eine Stunde nachgegeben hat, zeugen genugsam davon, wie viel hier noch unsicher geblieben ist. Um so mehr muss die auf so wichtigen Punkten fast unerträgliche Unklarheit zu immer neuen Versuchen reizen, den hier zusammengeballten Knäuel textkritischer, exegetischer und geschichtlicher Fragen wo möglich zu entwirren.

Dass die beiden Berichte Gl 2,1—10 und AG 15,1—35, trotz der unleugbar vorhandenen Differenzen, doch auf dasselbe Ereignis bezogen werden müssen, kann u. E. nicht zweifelhaft sein.

Der neuerdings vielfach unternommene Versuch Gl 2,1 fl. mit AG 11, 27 fl. zu verbinden und AG 11,27 fl. 15,1 fl. als zwei Parallelberichte von demselben Ereignis aufzufassen, wird nicht haltbar sein. Schon aus chronologischen Gründen — vgl. die 3 (2) Jahre Gl 1,18 und die 14 (13) Jahre Gl 2,1 — dürfte es unmöglich sein die Berichte Gl 2,1 fl. und AG 11,27 fl. zu identificiren. Und die sachliche Verschiedenheit zwischen AG 11,27 fl. einerseits und Gl 2,1 fl. = AG 15,1 fl. anderseits ist so durchgreifend, dass eine solche Identifikation ohne große Willkür nicht durchgeführt werden könnte. Vielmehr wird die Kollektenreise AG 11, 27 fl. die Voraussetzung dafür sein, dass die Urapostel beim Apostelkoncil es Paulus und Barnabas zur Pflicht machten der (jerusalemischen) Armen zu gedenken Gl 2, 10. Bei dieser Kollektenreise scheint jedoch (nach Gl 2, 1) Paulus nicht der Begleiter des Barnabas gewesen zu sein (gegen AG 11,30 12,25). Vor der Jerusalemsreise Gl 2, 1 = AG 15, 1 fl. wird Paulus (seit seiner Bekehrung) nur ein Mal Jerusalem besucht haben Gl 1, 18—19 Rm 15, 19 = AG 9, 26—30 22, 17—21. Die grossen Unterschiede aber, die zwischen den Berichten des Galaterbriefes und der Apostelgeschichte von dieser ersten Reise obwalten, lassen uns in keiner Weise eine völlige Übereinstimmung zwischen den Berichten von der zweiten Reise erwarten, müssen uns im Gegenteil auf grössere und kleinere Unstimmigkeiten auch in Bezug auf diese Reise — die Reise zum sogenannten 'Apostelkoncil' — gefasst machen.

Bei der Betrachtung der beiden Berichte gilt es zunächst jeden einzelnen in seiner Eigenart zu begreifen, aber auch den einen den anderen beleuchten zu lassen, ohne künstliche Harmonistik, zugleich aber ohne unnatürliche Differenzenmacherei.

Da der paulinische Bericht nicht nur der älteste ist, sondern auch von einem persönlich Beteiligten herrührt, könnte es richtig erscheinen, diesen in erster Linie in Betracht zu ziehen. Aber auch sonst steht es vielfach so, dass die paulinischen

Briefe erst durch die Apostelgeschichte ihren festen geschichtlichen Ort finden, ohne einen hier gebotenen Anhalt aber so ziemlich in der Luft schweben. Und gerade in dem hier vorliegenden Fall ist der Bericht des Paulus offenbar stark subjektiv gefärbt, von einer bestimmten Tendenz getragen, zum Teil in spürbarer Erregung hingeworfen, auch reich an Hindeutungen auf Dinge die zwar den ersten Lesern bekannt sein mochten, für uns dagegen — ohne andere Quellen — im Dunkel gehüllt sein müssen. Wir ziehen es daher vor den Bericht der Apostelgeschichte, obschon im Vergleich mit dem paulinischen nur eine Quelle zweiten Ranges, als ersten Zeugen zu befragen.

II.

Für das Verständnis und die Verwendung des Berichtes AG 15 ist es von der grössten Bedeutung darüber klar zu werden, ob er als einheitliches Stück aufzufassen ist oder auf zwei verschiedene, in einander geschobene, ursprünglich gar von verschiedenen Begebenheiten handelnde Quellen verteilt werden muss.[1]) Sodann gilt es den Inhalt und die Motivation des sogenannten Aposteldekrets im Sinne der Quelle, bezw. des Redaktors festzustellen.

1. Das Stück AG 15, 1—35 gibt sich als Einlage zwischen der ersten Reise des Paulus 13—14 und der 15, 36 ff. beginnenden zweiten Reise. Die beiden Schlussbemerkungen 14, 28 und 15, 35 entsprechen einander deutlich, 15, 35 ist nicht Einleitung zum Folgenden. Die Selbständigkeit des Stückes 15, 1—35 wird auch dadurch bestätigt, dass Silas 15, 33 nach Jerusalem zurückreist, 15, 40 aber wieder in Antiochia ist; 15, 34 ist späterer Einschub, um die Kluft auszufüllen. Der Bericht gliedert sich in folgender Weise:

V. 1—3: Kirchenstreit in Antiochia, Beschluss einer Gesandschaft nach Jerusalem, Reise der Gesandten.

V. 4—5: Erste Gemeindeversammlung in Jerusalem: die antiochenischen Delegierten werden von der Gemeinde sowie

---

[1]) Zur Quellenscheidung vgl. namentlich J. Weiss, Theol. Stud. u. Krit. 1893, S. 519 ff. und 1895, S. 260 ff. Das Urchristentum (1914) S. 194 ff.

von den Aposteln und Ältesten empfangen und erzählen hier wie in den unterwegs besuchten Gemeinden (V. 3) von den Taten Gottes und von der Bekehrung der Heiden; es erheben sich aber einige Gläubige, die früher Pharisäer gewesen sind, und verlangen von den Heidenchristen Beschneidung und Gesetzeserfüllung. Dass diese Opposition sich gleich in der feierlichen Versammlung zum Empfang der Gäste geltend machte, ist nicht ausdrücklich gesagt; da aber keine neue Situation gezeichnet oder auch nur angedeutet wird, und da die hier geäusserte Kritik gewissermassen die Stelle der sonst bezeugten Freude einnimmt (vgl. V. 3), ist es allem Anschein nach die Meinung des Erzählers.

V. 6—21: Zweite, entscheidende Versammlung. Dass diese Versammlung nach der Vorstellung des Erzählers eine unmittelbare Fortsetzung der vorhergehenden sein sollte (H. H. Wendt), ist ganz ausgeschlossen. Vielmehr wird es die Voraussetzung sein, dass die Sache in der ersten Versammlung, zumal nach der von judaistischer Seite erhobenen Opposition, nicht zur Entscheidung gebracht werden konnte, sondern auf eine spätere Versammlung verschoben werden musste. Von dieser erzählt V. 6 fl.

V. 22—29: Beschluss und Schreiben an Antiochia.

V. 30—35: Reise resp. Rückreise der Delegierten, Aufenthalt und Wirksamkeit derselben in Antiochia.

Diese einfach und klar gegliederte Darstellung wird in verschiedener Weise zur Einheit zusammengeschlossen. Wir nennen als Bande der Einheit: 1. Die Apostel und die Ältesten, 2. Paulus und Barnabas, 3. Die Gesetzesfrage.

'Die Apostel und die Ältesten' kommen 5 mal vor-15, 2 4 6 22 23. Und der Ausdruck ist diesem Abschnitt eigentümlich; denn er taucht sonst nur 16, 4 auf, mithin an einer Stelle, wo ausdrücklich auf das 'Apostelkoncil' Bezug genommen ist. Beim ersten Besuch des Paulus in Jerusalem waren nach 9, 26—30 'die Apostel' da (nach Gl 1, 18 fl. allerdings nur Kefas); dagegen bei der Kollektenreise des Barnabas 11, 27—30 nur 'die Ältesten' (ebenso beim letzten Besuche des Paulus in Jerusalem 21, 18). Für das 'Apostelkoncil' charakteristisch ist die Zusammenfassung der beiden Kategorien,

von denen offenbar Petrus die erstere, Jakobus die letztere vertritt 15, 7 13, vgl. 11, 30 12, 17 21, 18. Wie viele und welche Apostel (und Älteste) sonst anwesend waren, darüber reflektiert der Erzähler nicht. Die Apostel bilden für ihn eine Einheit, ebenso die Ältesten. Es kommt ihm nicht auf die Einzelnen an, sondern auf die beiden Kollegien, oder vielmehr auf das gemeinsame, von beiden gebildete Kollegium jerusalemischer Notabeln (vgl. 16, 4, wo die beiden Gruppen durch einen Artikel zusammengefasst sind). Petrus und Jakobus interessieren natürlich auch als Persönlichkeiten, kommen aber hier doch wesentlich als Wortführer des Apostel- und Ältestenkollegiums in Betracht.

Dieses Kollegium wird zunächst als entscheidende Instanz für die zwischen Paulus-Barnabas und den Judaisten von Jerusalem ausgebrochenen Streit angerufen 15, 2. In Anbetracht dieser Stellung des Kollegiums kann es unmöglich als "überflüssig" bezeichnet werden, dass es bei der Erwähnung der Versammlung zum Empfang neben der Gemeinde noch besonders genannt wird 15, 4. Die zweite Versammlung wird 15, 6 sogar nur als Notabelnversammlung eingeführt (das σὺν τῷ πλήθει des B-Textes ist späterer Zusatz). Aber schon durch die Bemerkung von dem grossen Streit V. 7, noch mehr durch das "Schweigen der ganzen Menge" 15, 12 wird klar, dass die Gemeinde hierdurch nicht ausgeschlossen sein soll, vielmehr als Folie der Apostel- und Ältestenversammlung einfach mitgedacht ist. Dem entspricht die Darstellung 15, 22 23: es heisst hier, der Beschluss sei von den Aposteln und den Ältesten "sammt der ganzen Gemeinde" gefasst worden, in dem Schreiben an Antiochia aber wird das hohe Kollegium allein als Absender genannt (das καὶ οἱ vor ἀδελφοί 15, 23 ist unecht).

Die Vorstellung, die hier zu Grunde liegt, ist überall dieselbe; und die kleinen Variationen des Ausdrucks geben zu Quellenscheidungen oder zur Annahme von Zusätzen keinen Anlass. Die Apostel und die Ältesten sind die sachlich entscheidenden Autoritätspersonen 15, 2 6 23, aber sie treten auf und handeln im Beisein der Gemeinde und im Einverständnis mit ihr 15, 4 7 13 22 und haben die Aufgabe vorliegende Streitfragen zur Entscheidung zu bringen.

Von besonderem Interesse ist die Darstellung 15, 6 fl., die vielfach nicht recht verstanden worden ist. Der 15, 7 erwähnte Streit ist sicher nicht als ein Streit im Kreise der jerusalemischen Notabeln gedacht. Er ist ein Seitenstück zu dem Streit, den Paulus und Barnabas in Antiochia durchzufechten hatten 15, 2 (das Stichwort ζήτησις kehrt 15, 7 zurück). Die Streitenden sind zunächst die 15, 5 erwähnten Gläubigen aus der Pharisäerpartei, die natürlich anwesend sind und ihre Sache führen, von Anderen aber durch Rede und Zuruf Widerstand erfahren. An sie (und ihre Anhänger) wendet sich Petrus mit seinem scharfen Wort: "Warum versucht Ihr Gott" 15, 10; ihnen 'antwortet' in der Tat Jakobus 15, 13; ja die Vorstellung des Erzählers ist offenbar die, dass diese rückständigen Gegner einer gottgeleiteten, nicht mehr abzuändernden Entwickelung zuerst von Petrus im Namen der Apostel, dann durch den Bericht des Barnabas und Paulus von den Wundertaten Gottes, schliesslich auch von Jakobus im Namen der Presbyter abgefertigt werden. Dass es innerhalb des Apostel- und Ältestenkollegiums selbst ernste Meinungsverschiedenheiten in Bezug auf die Frage gegeben haben sollte, denkt sich der Erzähler nicht und kann er sich von seinem Standpunkt aus kaum denken. Jedenfalls weiss er, dass die jerusalemischen Notabeln den Gesetzesleuten entgegengetreten sind, selbst die Jakobusklauseln empfindet er nicht mehr als Kompromiss und hiernach ist sein Bericht gestaltet.

Neben den Aposteln und Ältesten treten P a u l u s und B a r n a b a s. Auch sie werden 5 mal genannt, treten überhaupt auf jeder Stufe der Erzählung hervor. Dass Paulus 15, 2 22 35 vor Barnabas erwähnt wird, entspricht der Darstellung der AG seit 13, 9 13 16 43 (leicht erklärliche Ausnahme 14, 14). Dass Barnabas beim Bericht von der jerusalemischen Gemeindeversammlung 15, 12 sowie im Schreiben der Jerusalemer 15, 25 vorangestellt wird, entspricht seinen alten Beziehungen zu Jerusalem, die ihn hier begreiflicher Weise in den Vordergrund schieben, vgl. 4, 36 fl. 9, 26 f. 11, 22 f., auch 11, 30 12, 25. Die Stimmung Paulus gegenüber wird in Jerusalem auch diesmal, wie früher 9, 26 f. und später 21, 16 f., etwas reserviert gewesen sein.

Die sehr zurücktretende Rolle, die Paulus nach der AG in Jerusalem spielt, ist von jeher aufgefallen; sie sticht gegen seine eigene Darstellung Gl 2 ausserordentlich ab. In Antiochia führen er und Barnabas kräftig den Streit 15, 2, im Schreiben der Jerusalemer wird ihre Wirksamkeit lobend erwähnt 15, 26, nach ihrer Rückkehr nehmen sie dieselbe wieder auf 15, 35. In Jerusalem dagegen scheinen sie lediglich durch ihre Berichte von Gottes Grosstaten zu wirken 15, 4 12, wie schon während der Reise 15, 3. Auch am Beschluss der entscheidenden Versammlung nehmen sie keinen Teil; nicht sie, sondern Judas und Silas sind die Überbringer des Schreibens an Antiochia 15, 22 25.

Gerade diese Darstellung, die gewiss recht farblos und schematisch wirkt, entspricht jedoch der Vorstellung von den jerusalemischen Notabeln und ihrer Stellung, die den ganzen Bericht beherrscht. Es handelt sich eben um eine in Antiochia entstandene Streitfrage die den Jerusalemern zur Entscheidung vorgelegt wird. An dem Standpunkt und der Entscheidung der Apostel und Ältesten haftet das Interesse. Die in Antiochia aufgetretenen Judäer scheinen nicht einmal nach Jerusalem mitgereist zu sein 15, 2 24; ihre Forderung wird hier von anderen aufgenommen 15, 5; um so begreiflicher ist es, dass Petrus und Jakobus in den Vordergrund treten — Petrus so, dass er die streitende Versammlung zum Schweigen bringt, Jakobus so, dass er die lösende Formel findet — während Barnabas und Paulus neben ihnen zurücktreten. Dass die beiden letzteren immer wieder von ihrer Mission berichten, wovon wir nur in allgemeinen Wendungen hören 15, 4 12 (3), ist für unsere Wissbegierde wenig befriedigend. Aber auch Petrus und Jakobus argumentieren im wesentlichen mit den unleugbaren Taten Gottes 15, 7—9 14, Jakobus allerdings auch mit der Schrift 15—18; es entspricht daher dem Tenor der ganzen Darstellung, wenn zwischen ihren Reden nur ein Missionsbericht des Barnabas und Paulus eingeschoben wird, dagegen der Standpunkt der letzteren zur Gesetzesfrage einfach als bekannt vorausgesetzt wird. Und ganz selbstverständlich muss es nach der ganzen Anlage der Erzählung sein, dass Paulus und Barnabas nicht an dem Beschluss teilnehmen, sowie dass

die Entscheidung nicht von ihnen, sondern von selbständigen Delegierten, die das schriftlich niedergelegte auch mündlich bestätigen und ausführen können 15, 27, der antiochenischen Gemeinde überbracht wird.

Der Versuch, 15, 12 aus dem Bericht herauszulösen, ist demnach irreführend. Und ganz unhaltbar ist es V. 12 als Fortsetzung von V. 4 begreifen zu wollen (J. Weiss). V. 12^a: "es schwieg die ganze Versammlung" passt nach V. 4 gar nicht, und V. 12^b sinkt neben V. 4^b zur müssigen Wiederholung herab. Um so weniger ist es berechtigt die Namen des Paulus und Barnabas (neben Judas und Silas) 15, 22 25 als späteren Einschub in den Quellenbericht auszuscheiden und das Lob V. 26 statt auf sie auf Judas und Silas zu beziehen. Die freundliche Erwähnung der antiochenischen Gesandten in dem jerusalemischen Schreiben ist nicht nur ein Akt intergemeindlicher Höflichkeit (vgl. die freundlichen Worte die Paulus vielfach den Gesandten der Gemeinden widmet 1 Kr 16, 17 f., Kl 4, 12 f., Fl 2, 25 f.), sondern gewinnt in dem hier vorliegenden Zusammenhang auch sachliche Bedeutung, als ausdrückliche Anerkennung der Arbeit des Barnabas und Paulus unter den Heiden (Vgl. V. 4 12). Die Behauptung aber, dass Paulus und Barnabas in dem Schlussabschnitt 15, 30 fl. fehlen, ist einfach falsch, da V. 35 offenbar noch mit V. 30—33 zusammengehört (siehe oben). Überhaupt: nur durch grosse Willkür können Paulus und Barnabas aus dem Bericht 15, 1—35 beseitigt werden; wie die Apostel und Ältesten sind auch sie ein festes Einheitsband der ganzen V. 1—35 niedergelegten Erzählung.

Als drittes, noch wesentlicheres Einheitsband nennen wir die Frage von der Stellung der Heidenchristen zum Gesetz.

Auf diese Frage bezieht sich: die Losung der Judaisten in Antiochia „wenn Ihr euch nicht beschneiden lasset nach der Sitte Moses, könnt Ihr nicht gerettet werden" 15, 1; der Streit und Zank, die Streitfrage 15, 2; die Forderung der gläubiggewordenen Pharisäer in Jerusalem: "man muss sie beschneiden und anhalten das Gesetz Moses zu beobachten" 15, 5; der starke Streit 15, 7; das Wort des Petrus von dem

unerträglichen Joch 15, 10; der Vorschlag des Jakobus, die bekehrten Heidenchristen nicht zu belästigen 15, 19 (vgl. die Begründung der hinzugefügten Klauseln durch den Hinweis auf Moses und seine al sabbatliche Verlesung in den Synagogen 15, 21); die Bemerkung von der Beunruhigung und Beschwerung der Antiochener durch die von Jerusalem ausgegangenen Gesetzesleute 15, 24; der erste Passus des Apostel-dekrets: den Heidenchristen "keine weitere Last aufzulegen' 15, 28; endlich auch die Freude der Antiochener über den Bescheid der Jerusalemer, die sich nur auf die Befreiung von der Gesetzes ast beziehen kann 15, 31.

Dies alles auf zwei verschiedene und bei verschiedenen Gelegenheiten behandelte Fragen zu beziehen: die Beschneidungsfrage 15, 1—4 und die Frage von der Speisegemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen 15, 5 – 35, geht schlechterdings nicht an. Die Beschneidung 15, 1 wird auch 15, 5 ausdrücklich erwähnt, auch das Wort von der Herzensreinigung 15, 9 deutet auf sie hin. Der Streit 15, 2 wiederholt sich in ganz ähnlicher Form 15, 7 (ζήτησις). Das 'Aposteldekret' 15, 19 – 20 28 – 29 hebt in erster Linie die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen hervor, und die Jakobusklauseln sind zur Regelung der Tischgemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen durchaus ungenügend, werden auch ganz anders motiviert 15, 21, vgl. 16, 4 21, 25 (s. unten). Der Tadel über die von Jerusalem ausgegangenen Unruhestifter 15, 24 bezieht sich deutlich auf die nach Antiochia gekommenen Judäer 15, 1, nicht auf die in Jerusalem aufgetretenen früheren Pharisäer 15,5. Auch die Freude der Antiochener 15, 31 ist nur aus dem Gesetzeskonflikt heraus, nicht durch eine Regelung des Speiseverkehrs zwischen Heiden- und Judenchristen zu erklären.

Die einzige wirkliche 'Fuge', die in dem ganzen Bericht 15,1 — 35 nachgewiesen werden kann, liegt in der Tat 15, 5 vor: während wir 15, 1 von Judäern hören, die in Antiochia die Beschneidungsforderung stellen, wird 15, 5 von gläubiggewordenen Pharisäern erzählt, die eine ganz ähnliche Losung abgeben, und zwar ohne dass zwischen beiden Angaben irgendwie vermittelt wird. Dass man schon in alter Zeit auf diese Fuge aufmerksam gewesen ist, zeigt der B-Text. Nach einigen Zeugen

dieses Textes sind schon die Judäer 15, 1 als Gläubige aus der Pharisäerpartei bezeichnet, und vielfach ist schon hier neben der Beschneidung der 'Wandel' nach der Sitte des Moses hinzugefügt (vgl. 15, 5). In 15, 2 ist es dann erzählt, dass die von Jerusalem Gekommenen dem Paulus und Barnabas sammt einigen Anderen zureden, hinaufzugehen zu den Aposteln und Aeltesten in Jerusalem, damit sie bei ihnen ihre Sache führen können (während es nach dem A-Text die antiochenische Gemeinde ist, die den Beschluß fasst, Paulus und Barnabas und einige Andere nach Jerusalem zu entsenden). Endlich heisst es 15, 5: "Die, welche ihnen zugeredet hatten, zu den Aeltesten hinaufzugehen, standen auf und sagten: man muss sie beschneiden und anhalten, das Gesetz Moses zu beobachten." Diese Textform wird doch nur als spätere, ausglättende Bearbeitung des ursprünglicheren A-Textes anzusehen sein. Wie sollen wir die zwischen 15, 1 und 15, 5 obwaltende, von dem Erzähler nicht überbrückte Fuge beurteilen?

In neuerer Zeit hat man mit Vorliebe 15, 5 als 'neuen Erzählungsanfang' aufgefasst. Das ist — rückwärts gesehen — allerdings möglich, aber bewährt sich — vorwärts gesehen — nicht. Denn, wie wir schon gezeigt haben, was 15, 5 fl. weiter folgt, ist mit 15, 1—4 tatsächlich auf das Engste verbunden; selbst mit Gewalt will es nicht recht gelingen 15, 5—35 von 15, 1—4 loszulösen und als selbständigen Bericht von einer späteren, mit 15, 1—4 gar nicht zusammenhängenden Verhandlung in Jerusalem aufzufassen. Diese kritische Operation lässt sich überhaupt nicht aus der AG selbst genügend begreifen oder begründen; sie ist der Annahme entsprungen, AG 15, 1—4 lasse sich allerdings mit Gl 2, 1—10 verbinden, AG 15, 5—29 dagegen könne weder mit Gl 2, 6—10 verbunden noch als ganz ungeschichtlich aufgefasst werden, es müsse daher der Versuch gemacht werden, diesen zweiten Teil des Berichts von dem ersten zu trennen und als Denkmal einer anderen geschichtlichen Tatsache aufzufassen.

Versuchen wir aber, ohne uns durch den Gl beirren zu lassen, den Bericht der AG aus sich heraus zu verstehen, werden wir die 15, 5 vorliegende Schwierigkeit doch viel einfacher lösen können als durch die Annahme zweier, hier mit

Unrecht zusammengestellter Quellenberichte. Dass die nach Antiochia gekommenen Judäer mit nach Jerusalem gereist sind, ist 15, 2^b—3, 24 nicht nur nicht gesagt, sondern, wie es scheint, geradezu ausgeschlossen. Dagegen ist es nach allen Voraussetzungen der AG einfach selbstverständlich, dass sie in Jerusalem Gesinnungsgenossen gehabt haben (vgl. ausser 15, 7 12 auch 21, 16 fl. und schon 11, 1 fl.). Einige dieser Leute sind es, die 15, 5 auftreten, und da dies in der 15, 4 erwähnten Gemeindeversammlung geschieht, kann man kaum sagen, dass es unvorbereitet wirkt. Die Notiz, dass diese Leute früher der Pharisäerpartei angehört hatten, kann auf guter Kunde beruhen, allerdings auch einer naheliegenden geschichtlichen Vermutung entsprungen sein. Und die Nuance, dass bei den antiochenischen Judaisten nur von Beschneidung die Rede ist 15, 1, bei den jerusalemischen von Beschneidung und Gesetzeserfüllung, bedeutet keinen sachlichen Unterschied. Dass die Beschneidung die Pflicht der Gesetzeserfüllung mit sich führte, wusste jeder Jude, vgl. Gl 5, 3. Die Beschnittenen waren eben Proselyten im vollen Sinne, während bei den Unbeschnittenen das Mass der Gesetzeserfüllung recht verschieden sein konnte. Möglich ist es jedoch, dass die Judaisten in Antiochia in der Tat die Beschneidung in den Vordergrund geschoben haben (ohne gleich alle Konsequenzen der Beschneidung hervorzuheben), während die Jerusalemischen, die sich auf ihrem eigenen Boden sicherer fühlten, den Gesetzesstandpunkt im vollen Umfang und mit voller Deutlichkeit geltend machten. Um so begreiflicher wäre es, dass im Folgenden nicht mehr ausdrücklich von der Beschneidung die Rede ist (vgl. jedoch 15, 9), sondern dass es sich von dem Gesetzesjoche im Ganzen handelt.

Auch in der späteren Darstellung der AG, nämlich in der Bemerkung des Jakobus 21, 25, will man immer wieder einen Beweis dafür sehen, dass die Darstellung 15, 1 – 35 nicht in Ordnung sei: Jakobus erzähle hier Paulus von dem Aposteldekret als etwas ihm gänzlich Neuen, Paulus könne mithin bei der Erlassung des Dekrets nicht anwesend gewesen sein, wie es im Kap. 15 dargestellt ist. Aber ein solches Pressen des Jakobuswortes ist sicher nicht berechtigt; stimmt auch gar zu schlecht zu der Betrachtung, die sonst mit Recht auf die

Reden der AG angelegt wird (vgl. z. B. 1, 18f., wo Petrus den jerusalemischen Brüdern das Schicksal des Judas als etwas Neues erzählt!). Dass der Verfasser der AG das Wort nicht so verstanden hat, liegt auf der Hand, und dass es in der Quelle so gemeint gewesen ist, lässt sich ebenso wenig beweisen, wie dass es überhaupt der Wir-Quelle entnommen ist. Die etwas selbstbewusste Weise, in welcher Jakobus betont, die Lebensweise der Heidenchristen sei von Jerusalem aus geregelt worden (bem. das betonte ἡμεῖς), stimmt ganz zu der Darstellung 15, 1 – 35 16, 4, und der Sinn der Bemerkung ist im Zusammenhang von 21, 20fl., dass es sich bei dieser Gelegenheit ja nur um die Stellung der Judenchristen zum Gesetz handele, — in Bezug auf die gläubiggewordenen Heiden seien schon längst die nötigen Bestimmungen getroffen, an denen man nicht zu rütteln gedenke. Dieser (verkürzte) Hinweis auf das Aposteldekret, der eher dem Redaktor als einer ihm vorliegenden Quelle zuzuschreiben sein dürfte, ist als Beweis für die Nicht-Kenntnis des Paulus von dem Dekret überaus schwach, und wird wohl nur angerufen, weil man für eine aus den Paulus-Briefen erschlossene, aber mit der AG streitende Tatsache auch in der AG selbst nach Stützen sucht.

2. Aus dem Berichte der AG von den jerusalemischen Verhandlungen hebt sich in bedeutsamer Weise das Aposteldekret heraus. Die Reden des Petrus und Jakobus sind natürlich nicht als Protokolle aufzufassen, können daher hier ausser Betracht bleiben. Auch der Brief der Jerusalemer ist schwerlich als Actenstück zu betrachten. Das Dekret dagegen, das zweimal erwähnt wird 15, 20f. 28f. und auch 21, 25 in verkürzter Fassung wiederkehrt, wird allem Anschein nach eine überlieferte Urkunde ausmachen. Wie ist dasselbe im Sinne seiner Urheber sowie im Sinne des Verfassers der AG zu verstehen? Ist die Hauptsache des Dekrets die Befreiung der Heidenchristen vom Gesetz oder die sogenannten Jakobusklauseln?

Eine eindeutige Antwort lässt sich auf die letztere Frage nicht geben. Das Dekret hat eben ein doppeltes Gesicht, und der Nachdruck kann je nachdem auf die eine oder die andere Hälfte gelegt werden.

In Bezug auf die durch die Judaisten herbeigeführte

Streitfrage 15, 1 5 bedeutet das Dekret offenbar in erster Linie die Anerkennung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen. Selbst in der Rede des Jakobus, die in der Aufstellung der Klauseln ihr Ziel hat, darf das "So urteile ich, man solle diejenigen, die von den Heiden her sich Gotte zuwenden, nicht belästigen" 15, 19 in keiner Weise abgeschwächt werden. Es enthält die prinzipielle Anerkennung des schon von Petrus verfochtenen Standpunktes, vgl. 15, 10a 14 fl. Und wenigstens ebenso stark ist dasselbe im Dekret selbst hervorgehoben: 'Es hat dem Heiligen Geist und uns gefallen, euch keine weitere Last aufzulegen' 15, 28, — Worte, die noch Apk 2, 24 wiederklingen, auch hier so dass die Freiheit betont wird: 'ich lege keine weitere Last auf euch'. Es stimmt hiermit, dass das Schreiben der Jerusalemer die Judaisten ausdrücklich desavouirt 15, 24 und den Heidenmissionaren warme Anerkennung spendet 15, 26. Ebenso dass das Schreiben in Antiochia grosse Freude hervorruft 15, 31.

Andererseits geht es nach dem Berichte durchaus nicht an, die Jakobusklauseln zu einem beiläufigen Anhang der Freiheitserklärung der Heidenchristen herabzusetzen. Schon in der Jakobusrede sind sie offenbar als wirkliche Verpflichtungen gedacht 15, 20, und noch deutlicher kommt dasselbe im Dekrete zum Ausdruck: sie werden als Ausnahme von der sonst gewährten Freiheit eingeführt (μηδὲν πλέον πλὴν), als 'notwendig' charakterisirt (ἐπάναγκες) und mit sammt dem übrigen Inhalt des Dekrets auf den Willen des Heiligen Geistes zurückgeführt 15, 28. Wenn es schliesslich heisst: 'Bewahrt euch davor, dann wird es euch wohl ergehen' 15, 29a, sind die Vorschriften dadurch nicht zu einem seelsorgerischen Rat reducirt, es ist nur hervorgehoben, dass den Heidenchristen nichts zugemutet wird, als was nach der Ueberzeugung der Briefschreiber ihnen selbst zuträglich sein wird. Diese als Anhang beigegebene Bemerkung, die zum letzten Lebewohl geschickt überleitet, ist nur der Zucker, welcher den allen Heidenchristen vielleicht nicht gleich schmackhaften Vorschriften beigegeben wird. Die Rücksicht auf das Wohlergehen der Heidenchristen selbst tritt im Dekret an die Stelle der von Jakobus hervorgehobenen Rücksicht auf die Juden 15, 21.

Dass die Klauseln sowohl für den Verfasser der AG als für Jakobus selbst grosses Gewicht haben, wird auch durch 16, 4 21, 25 bestätigt. Die 'Satzungen', die von den Aposteln und Aeltesten in Jerusalem aufgestellt waren und nach 16, 4 von Paulus und Barnabas in kleinasiatischen Gemeinden weitergegeben sein sollen, sind offenbar die Gebote des Apostel-dekrets; von einer Gefährdung der Gesetzesfreiheit verlautet hier nichts. Und im Jakobuswort 21, 25 ist überhaupt nur von den 4 Geboten die Rede: sie erscheinen als eine von den jerusalemischen Autoritäten den Heidenchristen gestellte Forderung.

Die Frage nach dem Schwerpunkt des Dekrets muss demnach in folgender Weise beantwortet werden: in der geschichtlichen Situation, in welcher es nach der AG seine ursprüngliche Stelle hat, fällt das Gewicht allerdings zunächst auf die Freiheit der Heidenchristen von Beschneidung und Gesetzesdienst. Aber nachdem diese anerkannt war, und sofern sie nicht weiter angegriffen wurde, musste das Hauptgewicht vielmehr auf die Klauseln fallen. Und zwar hat sich diese Verschiebung für den Verfasser der AG selbst, wie es scheint, schon vollzogen. Er weiss von einem Streit, der um die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen ausgefochten worden ist, aber das Bild, welches er davon zeichnet, verrät, dass er ihm schon ferne steht. Für ihn, sofern er an seine eigene Zeit denkt, werden "die von den Aposteln und Aeltesten beschlossenen Satzungen" schon im Vordergrund gestanden haben.

Wir kommen damit auf die Frage nach dem näheren Sinn sowie nach den leitenden Motiven dieser Klauseln.

Dass die in der westlichen Kirche früh vorhandene ethische Fassung der Gebote (Enthaltung von Götzendienst, Mord und Hurerei, Erfüllung der goldenen Regel) als nachträgliche Umdeutung und Erweiterung aufzufassen ist, muss u. E. als sicher gelten. Es folgt schon aus dem Ausdruck ἀπέχεσθαι αἵματος, der nicht 'sich des Mordes enthalten', sondern nur 'sich des Blutgenusses enthalten' bedeuten kann (vgl. auch die ἀλισγήματα der Götzen 15, 20). Und es wird bestätigt, einmal durch den Hinweis auf Moses und die Juden 15, 21, sodann dadurch, dass die Gebote als Ausnahme von sonstigen, nicht auferlegten Lasten dargestellt werden 15, 28, auch 21, 25 in einen Zu-

sammenhang hineingestellt werden, der deutlich für ihren rituellen Charakter spricht (vgl. ihre Erwähnung im Anschluss an die Beschneidung des Timotheus 16, 4). Endlich, es wird dadurch über jeden Zweifel erhoben, dass die Aenderung einer moralischen Vorschrift in eine rituelle ganz und gar unwahrscheinlich, dagegen das Umgekehrte leicht erklärlich ist.

Fraglich kann nur sein, wie die Begriffe 'Unzucht' und 'Götzenopfer', resp. 'Verunreinigungen der Götzen' aufzufassen sind, sowie ob 'das Erstickte' erst ein späterer Zusatz sein sollte.

Die Zusammenordnung von Verunreinigungen der Götzen und Unzucht 15, 20 lässt in erster Linie an kultische Unzucht denken, vgl. 1 Kr 10, 7 fl. Apk 2, 20. Wenn dagegen die Unzucht 15, 29 21, 25 neben sämmtlichen Speisevorschriften gestellt ist, kann es auch im weiteren Sinn gefasst werden, und zwar nicht nur von eigentlicher Unzucht, sondern auch von anderen, nach jüdischer Lebensordnung verbotenen Geschlechtsverbindungen, unerlaubten Ehen, 'Blutschande', vgl. 1 Kr 5, 1 fl. Eine sichere Deutung des Ausdrucks im Sinne des Dekrets oder auch nur des Verfassers der AG ist kaum möglich: der Begriff ist wohl von vornherein mehrdeutig gewesen. Und ganz ähnlich steht es auch mit dem Götzenopfer, resp. den Verunreinigungen der Götzen: es kann von der Teilnahme an Götzenopfermalzeiten verstanden werden (vgl. 1 Kr 8, 10 10, 1—22), aber auch im weiteren Sinn, vom Genuss des Götzenopferfleisches überhaupt (vgl. 1 Kr 10, 23 fl.).

Was das Erstickte anlangt, scheint es uns weit wahrscheinlicher, dass es später ausgefallen oder ausgestossen worden ist, als dass es erst nachträglich eingeschoben sein sollte. Die Tendenz auf Beschränkung der Auflagen können wir auch sonst beobachten, vgl. Apk 2, 14 20 Did 6, 3. Und es ist leicht begreiflich, dass gerade das Erstickte wegfallen oder beseitigt werden konnte, einmal weil es im Blutverbot schon mit enthalten schien und demnach als überflüssig empfunden werden konnte, sodann weil die Forderung der Enthaltung von Ersticktem manchen Heidenchristen unverständlich gewesen sein wird. Auch ist die Bezeugung des 'Erstickten' eine sehr starke, und zwar 21, 25 noch stärker als 15, 20 29.

Die Motivierung der Vorlagen 15, 21 ist bekanntlich in

sehr verschiedener Weise verstanden worden. Uns scheint für das Verständnis ausschlaggebend: 1. dass die Rückbeziehung von 15, 21 auf 15, 19 formell und sachlich zu Verschrobenheiten führt; was motivirt werden soll ist 15, 20 d. h. die Zumutung der Klauseln; 2. dass diese Motivierung nicht auf die Judenchristen weist, sondern auf die Juden: "Denn Moses hat seit alter Zeit in jeder Stadt seine Verkündiger, weil er ja doch an jedem Sabbat in den Synagogen verlesen wird".

Nach dieser Motivierung, die offenbar altertümliches Gepräge hat, muss es als ausgeschlossen gelten, dass die Klauseln auf die Ermöglichung der Tischgemeinschaft oder des Zusammenlebens zwischen Heiden- und Judenchristen abzielen, wozu sie zweifelsohne auch ganz ungenügend wären (vgl. Gl 2, 11.). Sie werden auch nicht in dem Wunsche begründet sein, wenigstens einen kleinen Rest mosaischer Gebote zu retten, — für den Gesetzesgeber wäre das ein allzu kläglicher Ersatz für die ganze Masse sonst aufgegebener Bestimmungen. Was Jakobus nach dem Berichte zu wahren sucht, sind die Interessen der Judenmission: da Moses seit Alters in den Städten seine Verkündiger hat und in den Synagogen verlesen wird, oder mit anderen Worten: da es ein um die Autorität des Moses sich scharendes Diasporajudentum gibt, müssen die Heidenchristen wenigstens die genannten Gebote einhalten, — sonst würde sich in jüdischen Kreisen eine Auffassung des Christentums bilden, die eine erfolgreiche Judenmission überaus schwierig, wo nicht unmöglich machen würde. Dass in zweiter Linie auch an Judenchristen gedacht sein kann, die noch innerhalb des jüdischen Synagogenverbandes stehen und deren Gefühle von den Heidenchristen berücksichtigt werden müssen, ist möglich. Aber die Hauptsache ist nach 15, 21 die Rücksicht auf die Juden, d. h. auf die Judenmission.

Das Dekret selbst hebt dieses Motiv nicht hervor, ersetzt es vielmehr durch den Hinweis auf das eigene Wohlergehen der Heidenchristen 15, 29^{b}. Diese Motivierung klingt recht allgemein und phrasenhaft und darf schwerlich zu genau ausgedeutet werden. Natürlich muss jedoch an das religiös-sittliche Wohlergehen gedacht sein, was bei dem Götzenopfer und der Unzucht ohne weiteres verständlich ist. Aber auch gegen Blut-

genuss und Genuss von Ersticktem haben Juden und Judenchristen einen so starken, religiös begründeten und fast zum Instinkt gewordenen Widerwillen gehabt, dass ein "bewahrt euch davor, dann wird es euch wohlergehen" in dem hier vorausgesetzten Zusammenhang leicht begreiflich ist.

Von den beiden Motivierungen mag die erste in der Tat bei der ursprünglichen Aufstellung des Dekrets im Vordergrund gestanden haben. Später, nach Abflauen der Judenmission, mag eine rein autoritative oder auf das eigene Wohl der Heidenchristen abzielende Begründung vorwiegend geworden sein.

Eine Aufhebung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen lag in den so begründeten Klauseln nicht. Die Erfüllung der vier Gebote wird nicht als 'heilsnotwendig' betrachtet; sie erscheint als Glied der christlichen Lebensordnung. Anderseits aber ist die Befolgung der Gebote nicht in paulinischer Weise der freien Gewissensentscheidung des Einzelnen anheimgestellt. Die vier Vorschriften sind wirklich als gesetzesmässige, für Jedermann gültige Verpflichtungen aufgestellt. Die Begriffe des Götzenopfers und der Unzucht sind so allgemein gefasst, dass eine ängstlich-jüdische Befolgung ebenso möglich ist wie eine religiös-sittlich begründete. Und Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktes, Unzucht sind in einer unorganischen, von dem Geist des Rabbinismus etwas angekränkelten Weise zusammengeordnet.

Um das Schweigen des Paulus von den Geboten zu erklären, hat man vielfach behauptet, sie seien den Heidenchristen 'nichts Neues' gewesen, hätten nur eine schon vorhandene heidenchristliche Sitte bestätigt. Das letztere wird z. T. richtig sein, und zwar nicht nur in Bezug auf Götzenopfer und Unzucht, sondern auch in Bezug auf Blut und Ersticktes. Ersteres aber ist irreführend und falsch. Das Charakteristische des Aposteldekrets ist eben die Zusammenstellung dieser vier Punkte und ihre Geltendmachung als verpflichtende Lebensordnung für die Heidenchristen, deren Gesetzesfreiheit gleichzeitig anerkannt wird. Dass dies etwas besonderes und neues war, kann nicht bestritten werden, wenn auch die einzelnen Punkte den von jüdisch-christlicher Moral und Sitte berühr-

ten Heidenchristen mehr oder weniger vertraut gewesen sein mögen.

Wie aber haben wir nach der AG von dem Geltungsbereiche des Dekrets zu denken?

Das Schreiben der Jerusalemer, das auf die Mitteilung des Apósteldekrets hinausläuft, wendet sich an die Brüder der antiochenischen sowie der syrischen und kilikischen Gemeinden 15, 23. Die Adresse an Antiochia ist dadurch erklärt, dass von dieser Gemeinde eine Anfrage an Jerusalem gestellt worden war 15, 2. Die Erwähnung von Syrien und Kilikien wird am ehesten dadurch zu erklären sein, dass Jerusalem nicht nur mit Antiochia (AG 11, 22 f. 27 f.), sondern auch mit anderen Gemeinden in Syrien und Kilikien in einer gewissen Verbindung gestanden hat; vielleicht auch dadurch, dass der in Antiochia entstandene Kirchenstreit schon in diesen Gemeinden bekannt geworden war und Unruhe erregt hatte. So wird es verständlich, dass die von Paulus und Barnabas neuerdings gegründeten kleinasiatischen Gemeinden AG 13—14 ausser Betracht bleiben: zu diesen ganz neuen Gründungen hat eben Jerusalem keine Beziehung, sie sind von dem judaistischen Streit wohl auch noch ganz unberührt.

Aus dieser beschränkten Adresse darf aber nicht geschlossen werden, der Inhalt des Dekrets sei überhaupt nur für die syrisch-kilikische Kirchenprovinz bestimmt. Wie man in Jerusalem gewillt gewesen sein wird, die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen überall anzuerkennen, wird man auch gewünscht haben, die hinzugefügten Klauseln überall befolgt zu sehen. Der Hinweis auf die Juden ist sehr universell geformt 15, 21, und der Hinweis auf das eigene Wohlergehen ist naturgemäss ganz allgemeiner Geltung 15, 29. In der Rede des Jakobus 21, 25 werden die Klauseln ohne Einschränkung auf die gläubigen Heiden bezogen.

Eine andere Frage ist es jedoch, wie weit die Anerkennung des Dekrets tatsächlich gediehen ist. Das ist selbst für Syrien und Kilikien nicht auszumachen. Nach 16, 4 sollen Paulus und Barnabas wenigstens in den lykaonischen Gemeinden die Bestimmungen des Dekrets kundgemacht haben. Später aber hören wir (von 21, 25 abgesehen) von dem De-

krete nichts. Der Verfasser der AG wird dadurch, dass er das Dekret in sein Buch aufnahm, mehr als irgend ein Anderer für seine Verbreitung getan haben. Er wird es selbst nicht lediglich als geschichtliches Aktenstück, sondern als geistesgegebene apostolische Bestimmung betrachtet haben.

In diesem Zusammenhang mag noch ein Wort über die interessante Einleitungsformel 'Es hat dem Heiligen Geist und uns gefallen' 15, 28 hinzugefügt werden.

Im vorhergehenden Bericht der AG ist (nach dem A-Text) nur 15, 8 von dem Heiligen Geist die Rede: "Der herzenskundige Gott gab Zeugnis für sie, indem er ihnen den Heiligen Geist gab wie uns". Demnach könnte man auf den Gedanken kommen, die Ausdrucksweise des Dekrets darauf zu beziehen, der Heilige Geist habe selbst für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen Zeugnis abgelegt (vgl. A. Seeberg). Aber der Ausdruck des Dekrets ist doch wohl schon als feste Formel angewandt, nicht ad hoc geschaffen; auch soll nicht nur die Anerkennung der Gesetzesfreiheit, sondern auch die Auflage der vier Gebote durch die Autorität des Geistes gedeckt werden.

Bei mehreren Zeugen des B-Textes ist die Formel auch in anderer Weise vorbereitet. Es heisst 15, 7, Petrus habe sich 'im Geist' erhoben. Das wird spätere Zutat sein, dürfte aber auf den richtigen Weg zur Erklärung des Ausdrucks weisen. Derselbe wird ursprünglich von Beschlüssen angewandt worden sein, die geradezu auf eine Offenbarung des Geistes hin gefasst worden waren AG 13, 2—3; mag dann aber schon früh eine weitere Anwendung gefunden haben, z. B. von Beschlüssen die zwar ohne ein vorangehendes, momentanes Geisteserlebnis gefasst wurden, aber doch von Männern, die als unzweifelhaft geisteserleuchtet galten, in Vorschlag gebracht worden waren oder als Erzeugnis der in der Gemeindeversammlung waltenden Geistesmacht empfunden wurden.

Ob die Formel 15, 28 schon im weiteren Sinn angewandt wird, können wir nicht wissen. Nach dem was sonst von jerusalemischen Propheten überliefert ist (Agabus 11, 27 fl., Judas und Silas 15, 32!), sowie nach dem was wir zur Zeit

des Apostelkoncils von unmittelbaren Geisteserlebnissen voraussetzen dürfen (vgl. Gl 2, 2 kraft einer Offenbarung, auch AG 16, 6 fl.: die mannigfachen Weisungen des Geistes), ist es durchaus nicht unmöglich, dass der von Jakobus gemachte Vorschlag durch eine in der Versammlung selbst erlebte Offenbarung bestätigt worden ist, was dem Ausdruck 15, 28 die volle Realität des urchristlichen Enthusiasmus verleihen würde. Aber notwendig zur Erklärung der Formel ist eine solche Annahme allerdings nicht. Der Ausdruck ist schon dadurch gerechtfertigt, dass der Beschluss nach Reden geisteserleuchteter Männer wie Petrus und Jakobus gefasst worden war oder als Wirkung des in der Gemeinde herrschenden Heiligen Geistes geschätzt wurde.

III.

Der apologetische und polemische Charakter des paulinischen Rückblicks Gl 2, 1—10 11 fl. ist allgemein anerkannt und wird in neuester Zeit mehr denn je hervorgehoben. Aber es fragt sich doch sehr, ob die jetzt geläufigen Auffassungen es vermocht haben, die Akcente des Berichts richtig zu deuten und zu verteilen und das Verhältnis der paulinischen Andeutungen und Mitteilungen zu dem ganz andersartigen Berichte der AG richtig zu bestimmen [1]). Wie uns scheint, ist das namentlich 2, 4 f. 6 nicht der Fall, um aber den Gehalt dieser schwierigen Stellen darstellen zu können, wird es notwendig sein, den ganzen paulinischen Bericht in Kürze durchzunehmen.

Aus der Bemerkung Gl 1, 21: 'Nachher kam ich in die Gegenden von Syria und Kilikia' hat man vielfach schliessen wollen, dass Paulus zwischen seinem ersten Besuch in Jerusalem und seiner Reise zum Apostelkoncil nur in Syrien und Kilikien gewirkt habe, die Reise AG 13—14 mithin erst nach dem Apostelkoncil stattgefunden haben könne. Und zur Bestätigung dieser Annahme hat man auf die Erwähnung von Syrien und Kilikien in der Adresse des Apostelдекrets hinweisen können AG 15, 23 (eine Argumentation, die übrigens voraussetzt, dass

[1]) Vgl. neuerdings C. H. Watkins, Der Kampf des Paulus um Galatien (1913).

das Aposteldekret wirklich schon bei dem Koncil erlassen worden ist, nicht erst in späterer Zeit).

Aber die Bemerkung Gl 1, 21 will sicher nicht ein vollständiges Bild geben von dem Leben und Treiben des Paulus bis zu der 14 (13) Jahre später erfolgten Jerusalemsreise. Sie besagt nur, dass er nach seinem ersten Besuche in Jerusalem Judäa wieder den Rücken kehrte und in Syrien und Kilikien eine Stätte seines Weilens und Wirkens fand; nach AG 9, 30 11, 25 würden wir die Voranstellung von Kilikien (Tarsos) erwarten, aber vielleicht nennt er Syrien (Antiochia) als die Hauptstätte seiner Wirksamkeit in erster Reihe, vielleicht ist er auch nach seiner Uebersiedelung von Tarsos nach Antiochia in Kilikien gewesen und ist dadurch zu seiner Ausdrucksweise mit veranlasst worden. Dass die Missionsreise in Kleinasien AG 13—14 hier ausser Betracht bleibt, ist von dem im Gl obwaltenden Gesichtspunkt aus leicht verständlich, weil ja Niemand behaupten würde, dass Paulus auf Kypern oder in Kleinasien die Urapostel oder andere Jerusalemer aufgesucht hätte. Auch wird diese Reise erst in die spätere Zeit seiner antiochenischen Wirksamkeit hineingehören und nur einen geringen Teil der 14 (13) Jahre ausgefüllt haben; sie liegt an dem Gl 1, 21 ins Auge gefassten Zeitpunkt noch weit weg.

Das Zusammentreffen von der Erwähnung von Syrien und Kilikien Gl 1, 21 und derjenigen in AG 15, 23 ist allerdings beim ersten Anblick frappant. Aber auch an der letzteren Stelle ist das Absehen von den kleinasiatischen Missionsgemeinden wohl erklärlich (s. oben), und vor einer voreiligen Kombination von Gl 1, 21 und AG 15, 23 muss schon die Verschiedenheit der an beiden Stellen obwaltenden Gesichtspunkte warnen: Paulus erwähnt sein Kommen nach Syrien und Kilikien, um seine Entfernung von Jerusalem und Judäa, seine Nicht-Berührung mit den jerusalemischen Autoritäten zu betonen; nach AG 15 dagegen steht Jerusalem zu den syrischen und kilikischen Gemeinden gerade in einer gewissen Beziehung.

Bei der Besprechung seines neuen Besuches in Jerusalem sagt Paulus zunächst, er sei mit Barnabas gereist und habe auch den Titus mitgenommen 2, 1; die letztere Bemerkung, die offenbar den Ton hat, wird durch 2, 3 näher beleuchtet:

Titus war Grieche, unbeschnitten, doch nicht einmal er wurde zur Beschneidung gezwungen. Wir verstehen demnach: es hat sich bei dieser Jerusalemreise um die Gleichberechtigung der Heiden- und Judenchristen, um die Frage der Beschneiduug der Heidenchristen gehandelt; Paulus wird den Titus absichtlich mitgenommen haben, als lebendigen Zeugen für das Christentum der Unbeschnittenen, als für sich selbst sprechende Frucht der Heidenmission.

Aber volles Licht bekommen diese Andeutungen erst von der AG 15, 1—2 geschilderten Situation aus: als nachdrücklichen Protest gegen die Beschneidungsforderung der nach Antiochia gekommenen Judäer wird Paulus den Titus mitgenommen haben; dass in der AG nur Barnabas, nicht auch Titus genannt ist, kann nach der ganzen Art ihres Berichtes nicht befremden; genug, dass sie neben Paulus und Barnabas als den berühmten antiochenischen Missionaren und Vertrauensmännern noch 'einige andere' Mitreisende nennt — zu diesen wird eben Titus gehört haben.

Für Paulus charakteristisch ist weiter das hohe Selbstbewusstsein, womit er von der Reise spricht: "ich ging hinauf" "ich nahm auch Titus mit", sowie die weitere Notiz: "ich ging aber hin auf eine Offenbarung" 2, 2[a]. Beides sticht von der Darstellung der AG sehr ab, ist aber mit der Darstellung dieser so wenig unvereinbar, dass es vielmehr erst von der in der AG geschilderten Situation aus voll verständlich wird.

Dass nämlich Paulus lediglich auf Grund einer Offenbarung nach Jerusalem gereist sein sollte, um sich den Jerusalemern 'als Heidenmissionar vorzustellen' (vgl. Bousset), ist offenbar ganz unwahrscheinlich, ja undenkbar. Der Hinweis auf die göttliche Offenbarung soll nicht jede andere, geschichtliche Veranlassung der Reise ausschliessen. Dass es eine solche gibt, verrät Paulus gleich nachher durch seine Bemerkung von den eingeschlichenen Falschbrüdern 2, 4; denn diese lassen sich offenbar nicht auf Leute beziehen, die sich 'in die Gemeinde von Jerusalem eingeschlichen hatten, um die Freiheit der Gemeinde in Antiochia zu belauern', sie geht deutlich auf judaistische Spione, die auf heidenchristlichem Gebiet der Freiheit der

Heidenchristen auflauerten, vgl. AG 15, 1. Ebenso unberechtigt aber wäre es, aus der selbstbewussten Ausdrucksweise des Paulus und aus dem Hinweis auf die göttliche Offenbarung zu schliessen, Paulus und Barnabas seien nicht als Delegierte der antiochenischen Gemeinde nach Jerusalem gereist, vgl. AG 15, 2. Im Gegenteil: gerade weil Paulus — äusserlich angesehen — als Delegierter der Antiochener nach Jerusalem gekommen war, und weil die ganze Reise von seinen judaistischen Gegnern als freiwillige oder unfreiwillige Anerkennung der Oberhoheit der jerusalemischen Autoritäten ausgebeutet worden war, bricht in der apologetisch-polemischen Darstellung des Gl sein apostolisches Selbstbewusstsein um so kräftiger hindurch, und er fühlt sich gedrungen, darauf hinzuweisen, dass er in der Tat nicht nach irgend welchen menschlichen Rücksichten und Willenskundgebungen, sondern kraft göttlicher Offenbarung die Reise vorgenommen hat. Die näheren Umstände dieser Offenbarung, die mit der von der AG erzählten äusseren Geschichte sehr wohl zusammenbestehen kann, kennen wir nicht. Es kann eine ihm persönlich gewordene Offenbarung gewesen sein, die etwa ein leicht begreifliches Widerstreben gegen die Reise bei ihm überwunden hat. Es kann aber auch an eine Anderen zu Teil gewordene Geisteskundgebung gedacht sein, etwa an einen Prophetenspruch in der Art von AG 13, 2 (vgl. 16, 6 fl.).

Bei der zusammenfassenden Bemerkung von seinem Auftreten in Jerusalem: ‘ich legte ihnen (d. h. den Jerusalemern) das Evangelium vor, welches ich unter den Heiden verkünde, im Besonderen aber den Angesehenen, ob ich etwa vergeblich laufe oder gelaufen sei’ 2, 2^{b}, fällt zunächst auf, wie sehr Paulus nach seiner eigenen Darstellung d i e A u t o r i t ä t d e r M u t t e r g e m e i n d e u n d i h r e r F ü h r e r anerkannt hat. Er hat ihnen wirklich 1. sein Evangelium, 2. sein Lebenswerk (eins in und mit dem anderen) zur Begutachtung vorgelegt. Wir ersehen daraus, wie sehr es ihm, zumal nach der ausgebrochenen Kontroverse, an der Übereinstimmung mit Jerusalem gelegen haben muss. Er muss es wirklich so gefühlt haben, dass wenn die Jerusalemer gegen ihn und seine Mission Stellung nähmen, seine Lage schliesslich unhaltbar werden würde.

Daher ist er nach Jerusalem gereist, im Vollgefühl der Wichtigkeit der Entscheidung, aber allerdings auch im festen Vertrauen auf die Unverrückbarkeit seines oder vielmehr Christi (Gottes) Evangeliums, seines oder vielmehr Christi (Gottes) Werks. Es leuchtet ein, dass diese Darstellung sich mit derjenigen der AG bedeutsam berührt; nur dass die Sache bei Paulus von seinem persönlichen Gesichtspunkt aus gesehen ist, in der AG dagegen vom Gesichtspunkt der antiochenischen Gemeinde, sowie der späteren Heidenchristenheit überhaupt.

Sodann bemerken wir, dass Paulus von einer doppelten Darlegung seines Evangeliums und seiner Missionswirksamkeit spricht, 1. vor den Jerusalemern (αὐτοῖς), 2. im Besonderen, privatim vor den 'Angesehenen'.

κατ' ἰδίαν ist der Gegensatz zu κοινῇ Ign. Smyrn. 7, 2. Es wird in den Evangelien häufig verwendet, wo Jesus sich zurückzieht, teils in völlige Einsamkeit Mt 14, 13 23, teils mit einem einzelnen Kranken Mk 7, 33 oder einer Auswahl der Jünger zusammen Mk 9, 2 13, 3, teils mit den Jüngern insgemein Mk 4, 34 6, 31 f. 9, 28 Mt 17, 19 20, 17 Lk 10, 23; vgl. das Verhör des Chiliarchen mit Paulus AG 23, 19. Es kann demnach kein Zweifel sein, dass Paulus an ein privates Zusammensein mit den Angesehenen denkt, und zwar im Gegensatz zu dem vorher erwähnten Zusammensein mit den Jerusalemern überhaupt.

Diese Scheidung aber ist allem Anschein nach auch für die weitere Darstellung bestimmend. Denn wenn Paulus V. 6 mit fühlbarer Gegensätzlichkeit und grossem Nachdruck schreibt: 'Von Seiten der Angesehenen aber . . mir haben die Angesehenen nichts dazu getan' usw., könnten nur die stärksten Gründe, die aber nicht vorhanden sind, den Leser davon abhalten, dies auf die V. 2 erwähnte Sonderzusammenkunft mit den Angesehenen zu beziehen. Was vorangeht, V. 3–5, wird sich demnach auf die öffentlichen Verhandlungen mit den Jerusalemern beziehen; die Bemerkung V. 2[b] ist tatsächlich wie eine Disposition, nach welcher der folgende, ungleichmässig ausgeführte Bericht in zwei Hälften geteilt werden kann: V. 3—5, 6—10.

Was Paulus zunächst über die öffentlichen Verhandungen schreibt V. 3–5, ist nur kurz und andeutend und

für uns auch durch Schwierigkeiten der Textkritik und der Satzverbindung in Dunkelheit gehüllt.

Als Resultat der Verhandlung hebt er in erster Linie hervor: 'Nicht einmal Titus, mein Begleiter, der Grieche war, wurde zur Beschneidung gezwungen', V. 3.

Die neuerdings vielfach versuchte Betonung dieser Worte: "nicht einmal Titus wurde gezwungen" d. h. selbst er liess sich freiwillig beschneiden, ist sicher nicht haltbar. Schon formell ist sie sehr gesucht und unnatürlich. Sodann ist eine Nachgiebigkeit des Paulus in Bezug auf die Beschneidung des Titus nach der einleitenden Bemerkung von Titus V. 1 sehr unwahrscheinlich: bereits hier leuchtet sein fester Entschluss in der Beschneidungsfrage nicht nachgeben zu wollen hervor; nicht ohne Genugtuung erinnert er sich, wie er den Kampf vorausgesehen und darauf hin gerade den Titus mitgenommen hat. Endlich scheitert die Ausdeutung an dem 'nicht einmal': denn dass andere neben Titus die Beschneidung freiwillig angenommen haben sollten, wäre kein durchführbarer Gedanke.

Eher könnte man V. 3 gegenüber fragen: Meint Paulus, die Forderung der Beschneidung des Titus sei überhaupt nicht erhoben worden, oder dass sie zwar erhoben, aber nicht durchgesetzt worden ist? Aber dass die Beschneidungsforderung nicht einmal mit Bezug auf Titus — geschweige denn mit Bezug auf Andere — sollte erhoben worden sein, ist schon nach Gesamthaltung des paulinischen Berichts wenig wahrscheinlich. Und da es weder hier noch anderswo die Aufgabe der Exegese sein kann, künstliche Gegensätze zur Darstellung der AG zu schaffen, werden wir den Sinn der Bemerkung so angeben dürfen: die Forderung der Beschneidung der Heidenchristen ist allerdings laut geworden, aber nicht einmal Titus, der mein Begleiter war, also in Jerusalem während der Verhandlungen selbst mit anwesend, ist schliesslich zur Beschneidung gezwungen worden, — der Streit ist demnach im Sinne der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen entschieden worden. Auch hier dient also der Bericht der AG (15, 5 24) zur Beleuchtung der paulinischen Darstellung.

Im Folgenden (V. 4—5) ist bekanntlich Text, Satzgefüge und Sinn stark umstritten.

Der kürzere Text (ohne οἷς οὐδὲ V. 5), wonach Paulus zugegeben hat: um der eingeschlichenen Falschbrüder willen habe er und Barnabas wirklich zeitweilig nachgegeben, so dass sie sich unterworfen hätten, hat in neuester Zeit grosse Beachtung und mannigfache Verteidigung gefunden. Soviel ich sehe, wird jedoch der längere Text, wonach Paulus umgekehrt behauptet hat: den Falschbrüdern habe er auch nicht auf eine Stunde gehorsamst nachgegeben, damit es mit der Wahrheit des Evangeliums sein Verbleiben habe für die Heidenchristen, vorzuziehen sein. Aber die Gründe, die für die Echtheit des kürzeren Textes angeführt werden können, haben immerhin so grosses Gewicht, dass es geraten sein mag, bei der näheren Untersuchung wenigstens mit der Möglichkeit seiner Ursprünglichkeit zu rechnen.

Für den längeren Text sprechen u. E. folgende Gründe: 1. Das gewichtige Zeugnis der griechischen Textzeugen, sowie derjenigen lateinischen (bezw. syrischen) die οὐδὲ (ohne οἷς) lesen; die Weglassung von οἷς zur Beseitigung des Anakoluthes (s. unten) ist sehr leicht zu erklären. 2. Die Unwahrscheinlichkeit, dass Paulus ein zeitweiliges Zurückweichen (nach der Lesart ohne οἷς οὐδὲ) mit der Rücksicht auf Leute motiviert haben sollte, die er im gleichen Atemzuge als eingeschlichene Falschbrüder, Spione usw. charakterisiert, und zudem noch dieses Zurückweichen als geeignetes Mittel zur Aufrechterhaltung der Wahrheit des Evangeliums angesehen haben sollte. 3. Die Tatsache, dass das διά mit Akk. einer Person V. 4 innerhalb des kürzeren Textes eine Bedeutungsnuance annimmt, die bei Paulus sonst nicht Parallelen hat (siehe unten). 4. Der formelle und sachliche Parallelismus zwischen 'nicht einmal Titus' V. 3 und 'nicht einmal auf eine Stunde (einen Augenblick)' V. 5; in den beiden οὐδὲ scheint eine verwandte Stimmung des Paulus nachzuklingen. 5. Wenn V. 4 als anakoluthischer Vordersatz zu V. 5 aufzufassen ist (siehe unten), kann auch auf den dann vorliegenden Parallelismus zwischen den beiden Anakoluthen V. 4–5 und V. 6–7 hingewiesen werden: in beiden Fällen dieselbe Erregung des Paulus, die den ursprünglich angelegten Satzanfang in ähnlicher Weise sprengt ('um der eingeschlichenen Falschbrüder willen' . . . 'ihnen gegenüber gaben wir auch nicht auf eine Stunde nach' usw.; 'von Seiten der Angesehenen aber . . . mir nämlich haben die Angesehenen nichts dazu getan' usw.)

Gegen die Ursprünglichkeit des längeren Textes kann namentlich angeführt werden: 1. Die frühe Bezeugung eines Textes ohne οἷς οὐδὲ (Tertullian, Irenäus, lat. d). 2. Die Schwierigkeit zu erklären, warum ein ursprüngliches οὐδὲ später weggelassen sein sollte (die

Auslassung von οἷς ist ohne Weiteres verständlich, siehe oben). Aber die grösstenteils lateinische Bezeugung des kürzeren Textes kann diejenige des längeren nicht aufwiegen. Und die Forderung einer restlosen Erklärung der sekundären Lesarten lässt sich als oberster textkritischer Grundsatz nicht aufstellen. In unserem Fall muss zugegeben werden, dass die Erklärung der Auslassung von οὐδὲ keine leichte ist. Aber manches kann doch zur Aufhellung der Schwierigkeit angeführt werden: das δὲ V. 4 ist früh gegensätzlich aufgefasst worden (vgl. lat. autem), schien aber dann einen neuen Triumph des Paulus nicht einführen zu können; das positive πρὸς ὥραν scheint im Sprachgebrauch viel geläufiger gewesen zu sein (vgl. 1 Th 2,17 2 Kr 7,8 Filem 15 Joh 5,35 Mart. Pol. 11,2) als das im Neuen Testament sonst nicht vorkommende οὐδὲ πρὸς ὥραν; wer das Apostelkoncil im Lichte des Berichtes der AG betrachtete und diesen Bericht als authentisch ansah, war auf ein sehr selbständiges, ja trotziges Auftreten des Paulus nicht vorbereitet, konnte vielmehr zu der Annahme neigen, dass der Apostel sich damals allerdings zeitweilig akkomodiert habe; auch der Gedanke an andere in der AG mitgeteilte Akkomodationen des Paulus, namentlich die Beschneidung des Timotheus, konnte die Annahme einer hier bezeugten Akkomodation begünstigen, und Markions Verwendung der Lesart mit οὐδὲ als eine gegen die Urapostel gerichtete Spitze kann zur Umkehr der Textgestalt das Ihrige getan haben.

Bei dem längeren Texte (mit οἷς οὐδὲ V. 5) fragt es sich zunächst, ob V. 4 [a]: διὰ δὲ τοὺς . . ψευδαδέλφους als nähere Bestimmung zu V. 3 (Nichtbeschneidung des Titus) zu verstehen ist, oder als neuer Satzanfang, der V. 5 anakoluthisch zu Ende geführt wird.

Dass die erstere Auffassung sprachlich möglich ist, kann u. E. kaum bezweifelt werden. Es folgt schon daraus, dass die alten griechischen Ausleger diese Verbindung durchaus bevorzugt haben. Sodann haben wir gerade im Vorhergehenden 2,2 ein Beispiel dieses näher bestimmenden δὲ gehabt; es entsteht daher bei dieser Auffassung ein deutlicher Stilparallelismus zwischen den Sätzen V. 1—2 und V. 3—4. Allerdings wird 2,2 das zu erläuternde Wort ausdrücklich wiederholt ("nach vierzehn Jahren ging ich hinauf . . . ich ging aber hinauf nach einer Offenbarung"), was auch sonst in ähnlichen Fällen bei Paulus üblich ist, vgl. 1 Kr 2,6 Rm 3,22 9,30 Fil 2,8. Aber 1 Kr 3,15 findet eine solche Wiederholung doch nicht statt, und an unserer Stelle ist die

Nicht-Wiederholung des Verbums durch die negative Form des vorhergehenden Satzes ("nicht einmal Titus . . . wurde zur Beschneidung gezwungen") hinreichend erklärt: eine Wiederaufnahme dieser Aussage wäre offenbar allzu schwerfällig und selbst in etwas verkürzter Form kaum möglich.

Aber wenn auch aus sprachlichen Gründen nicht zu verwerfen, scheint sich die hier besprochene Auffassung inhaltlich nicht zu empfehlen. Als beabsichtigten Sinn müssten wir am ehesten annehmen: "und zwar um der eingeschlichenen Falschbrüder willen (wurde nicht einmal Titus zur Beschneidung gezwungen)" d. h. wenn die Beschneidungsforderung nicht einmal in dem Fall Titus durchgesetzt wurde, war es um der falschen Brüder willen, die sich eingedrängt hatten um der Freiheit der Heidenchristen aufzulauern und um sie zu knechten; in ihrem Sinne hatte die Beschneidungsforderung eine prinzipielle Bedeutung, die es den Jerusalemern unmöglich machte, ihr Folge zu leisten, während sie sonst vielleicht wenigstens für die Person des Titus die Beschneidung gefordert hätten. Natürlich und naheliegend wird man jedoch diese Auffassung der Worte nicht nennen können. Die Mitteilung, dass nicht einmal Titus zur Beschneidung gezwungen worden ist, redet für sich selbst und braucht keine nähere Bestimmung. Der Gedanke, dass die Beschneidungsforderung gerade wegen der Beschneidungsleute selbst abgewiesen worden wäre, könnte allerdings eine triumphierende Spitze haben; aber das für die Jerusalemer entscheidende muss doch zunächst das sachliche Recht oder Unrecht der Forderung gewesen sein, was in der hier gewählten, persönlich gehaltenen Motivierung nur indirekt zum Ausdruck kommen würde. Und eine Reflexion darüber, dass wenigstens die Beschneidung des Titus sonst vielleicht wirklich gefordert (erzwungen!) worden wäre, scheint in diesem Zusammenhang sehr unangebracht, zumal Paulus den Titus von vornherein als Vertreter der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen mitgenommen hatte (2, 2). Wir haben daher allen Anlass, uns nach einer anderen Auffassung der Worte umzusehen.

Da V. 3 eine klare, in sich abgeschlossene Aussage ist, liegt es offenbar am nächsten, V. 4 als neuen Satzanfang zu

betrachten, was bei dem kürzeren Text geradezu geboten ist. Bei dem längeren Texte führt diese Auffassung allerdings zur Annahme eines Anakoluths. Aber ein solcher ist in diesem Zusammenhang gar nicht unwahrscheinlich; der Gedanke an die Falschbrüder versetzt Paulus in eine leicht begreifliche Erregung; auch in V. 6 wird durch das Hereindringen von Zwischengedanken das ursprünglich angelegte Satzgefüge modificirt. Da der mit V. 4[a] begonnene Satz nicht harmonisch zu Ende geführt ist, können wir nicht mit Sicherheit wissen, was Paulus zur Fortsetzung seines "um der Falschbrüder willen' hätte sagen wollen. Aber das wahrscheinliche ist doch, dass er den ursprünglich vorschwebenden Gedanken nicht schlechthin hat fallen lassen, sondern nur in etwas abgeänderter Form zum Ausdruck gebracht hat (vgl. V. 6). Wir werden daher annehmen dürfen, dass die beabsichtigte Fortzetzung sachlich in V. 5 enthalten ist, und dass Paulus dem Sinne nach hat schreiben wollen: 'um der eingeschlichenen Falschbrüder willen haben wir auch nicht auf eine Stunde nachgegeben, so dass wir uns unterworfen hätten'. Durch die eingeschobene Charakteristik der Falschbrüder (V. 4[b]) lässt er sich jedoch davon abhalten, und sagt statt dessen in einem neuen Relativsatz (V. 5), dass er und Barnabas diesen Leuten (οἷς) auch nicht auf eine Stunde nachgegeben haben. Ist der Zusammenhang so richtig aufgefasst, wird das δὲ V. 4[a] nicht gegensätzlich sein, sondern einfach weiterführend ("und"). Der starke Nachdruck aber, der hier auf das "um der Falschbrüder willen" ruht, wird in dem abschliessenden Satz nicht erneuert, da das οἷς V. 5 nicht in gleicher Weise betont ist.

Bei der hier angenommenen Satzverbindung fragt sich nun 1. wie das διά V. 4 inhaltlich zu verstehen ist, 2. ob das τῇ ὑποταγῇ V. 5 blosse Modalbestimmung zu εἴξαμεν ist, ohne dass der Artikel zu pressen wäre, oder ob der Artikel allerdings eine bestimmte Nuance enthält, etwa: 'durch die Unterwerfung, die man von uns forderte' oder gar: 'durch unsere bekannte Unterwerfung'.

Die letztere Frage, die hier vorweggenommen sein mag, ist wahrscheinlich in dem Sinn zu lösen, dass τῇ ὑποταγῇ lediglich zur Verdeutlichung von εἴξαμεν dient. Es ist an ein

durch Unterwerfung bezeugtes Zurückweichen, bzw. an ein Zurückweichen, welches die Unterwerfung des Paulus unter die betreffenden Leute bedeutet hätte, gedacht; ein solches fand auch nicht zeitweilig statt: "wir gaben nicht einmal auf eine Stunde durch unsere Unterwerfung nach", "wichen nicht einmal auf eine Stunde zurück, so dass wir uns unterworfen hätten", d. h. wir haben (um der Falschbrüder willen, bzw. ihnen gegenüber) überhaupt nicht nachgegeben, haben uns ihnen und ihren Forderungen schlechterdings nicht unterworfen. Eine besondere Ausdeutung des Artikels wird somit nicht berechtigt sein [1]. Jedenfalls darf aus ihm nicht erschlossen werden, dass Paulus auf eine bestimmte, den Lesern bekannte Unterwerfung hindeute (vgl. Zahn, unter Voraussetzung des kürzeren Textes).

Schwieriger scheint es, den Gedankeninhalt des stark betonten, leider aber allzu abgerissenen 'um der eingeschlichenen Falschbrüder willen' festzustellen. Steht διά hier vom Zweck oder vom Grund? Und will Paulus jede in Jerusalem geübte Nachgiebigkeit bestreiten und diese unerschütterliche Festigkeit durch die Rücksicht auf die Falschbrüder motivieren, oder bestreitet er nur jede durch die Rücksicht auf die Falschbrüder bestimmte Nachgiebigkeit, jede ihnen gemachte Koncession? Hat er sagen wollen: um die eingeschlichenen Falschbrüder zu besiegen, bzw. um ihres bösen Treibens willen, habe er auch nicht auf eine Stunde nachgegeben? Oder (was die starke Betonung der vorangestellten Worte nahelegt): aus Rücksicht auf die Falschbrüder, wegen ihrer Forderungen, etwa um ihnen entgegenzukommen oder weil er von ihnen eingeschüchtert wäre, habe er nicht einmal zeitweilig nachgegeben, so dass er sich unterworfen hätte?

Auf dem Boden des kürzeren Textes scheint διά vom Zweck (= um die Falschbrüder im Hauptpunkte zu besiegen)

---

[1]) Ob der Artikel bei solcher Ausdrucksweise überhaupt hätte fehlen können? Auch sonst scheint der Artikel im Griechischen manchmal nur die Bedeutung zu haben, eine als stilwidrig empfundene Nacktheit des Ausdrucks zu verhüten, vgl. z. B. Platon Leg. 656 d ταῖς συνηθείαις, 679 c διὰ τὴν λεγομένην εὐήθειαν. 682 e μουσικῇ τε καὶ ταῖς μέθαις. (Diese Hinweise verdanke ich Herrn Doz. Anton Fridrichsen, Christiania.)

gefasst werden zu müssen: um dieses Ziel zu erreichen, hätte Paulus wirklich auf eine Stunde nachgegeben, — allerdings ein etwas sonderbarer Weg zum Sieg. Innerhalb des längeren Textes kann dieselbe Bedeutung des διά zunächst recht passend erscheinen: um der Falschbrüder Herr zu werden, sei Paulus unerschütterlich fest geblieben, habe er speciell auch die Beschneidung des Titus abweisen müssen, während er sich unter anderen Umständen vielleicht zu einer solchen Koncession hätte hergeben können (vgl. die Beschneidung des Timotheus AG 16, 3). Auch wenn διά eher die Bedeutung von 'propter' hat, ist eine entsprechende Deutung dieses Textes möglich: um der eingeschlichenen Falschbrüder willen, d. h. wegen der freiheitfeindlichen Art und Absicht ihres Wirkens (V. 4^b) habe Paulus in keiner Weise, auch nicht auf eine Stunde, nachgeben können.

Bei näherem Zusehen müssen sich jedoch gegen diese Erklärung Bedenken erheben. Die Auffassung des διά mit Akk. einer Person im Sinne der 'feindlichen Rücksicht' (hier also = um den Falschbrüdern entgegenzutreten und sie zu besiegen) hat den sonstigen paulinischen Sprachgebrauch gegen sich[1]). Und das entscheidende Motiv für die Festigkeit des Paulus während der jerusalemischen Verhandlungen war doch jedenfalls seine Überzeugung von dem göttlichen Recht seines Evangeliums (vgl. V. 2 6 fl.) sowie sein Wunsch, das Verbleiben der Wahrheit des Evangeliums bei den Heidenchristen zu sichern (V. 5). Es wäre daher immerhin eigentümlich, dass er vor allem einschärfen sollte, seine Festigkeit sei durch die Rücksicht auf die eingeschlichenen Falschbrüder motiviert: (um sie zu besiegen oder) um ihres bösen Treibens willen habe er sich zu keiner Konzession verstehen können. Wenn man, um dies verständlich zu machen, auf den Streit um die Beschneidung

---

[1]) Wo das διά mit Akk. einer Person nicht im Sinne von propter steht, scheint es durchgehends die Bedeutung der freundlichen oder respektvollen Rücksicht zu haben. Vgl. das häufige δι' ὑμᾶς (ἡμᾶς) 1 Th 1, 5 1 Kr 4, 6 9, 10 2 Kr 2, 10 4, 15 8, 9 Rm 4, 24 11, 28a Fl 1, 24 sowie das δι' ὅν 1 Kr 8, 11, δι' ἐκεῖνον 1 Kr 10, 28, διά τὴν γυναῖκα (τὸν ἄνδρα) 1 Kr 11, 9, δι' αὐτὸν Rm 4, 23; sodann das vielumstrittene διά τοὺς ἀγγέλους 1 Kr 11,10 (dazu meine Abhandlung Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1913, S. 298 fl.) und διά Ἰησοῦν 2 Kr 4, 5.

des Titus weist, und den Gedanken hineinspielen lässt, in anderer Lage hätte Paulus wohl in die Beschneidung des Titus einwilligen können, scheint uns das unberechtigt. Die Beschneidung des Titus ist schon V. 3 in einen allgemeinen Zusammenhang hineingestellt (NB. 'nicht einmal Titus'). Und V. 5, von dem aus wir auf die beabsichtigte Fortsetzung von V. 4[a] zurückschliessen müssen, hat eine ganz allgemeine Haltung, die keinen Anlass gibt, den Gedanken auf die in V. 3 besprochene spezielle Streitfrage von der Beschneidung des Titus zu beschränken. Es kommt hinzu, dass die starke Beteuerung des Paulus, er habe den Falschbrüdern auch nicht auf eine Stunde nachgegeben, schwerlich als reine Triumphaussage, als selbstbewusste Hervorhebung der eigenen Festigkeit zu verstehen ist. Die Bemerkung scheint eine apologetische Abzweckung zu haben, die dann auch bei dem stark betonten 'um der eingeschlichenen Falschbrüder willen' vorliegen wird.

Wir kommen damit auf die zweite, oben angedeutete Auffassung von διά, wonach Paulus nachdrücklich hat betonen wollen: um der eingeschlichenen Falschbrüder willen d. h. um es ihnen recht zu machen oder weil sie ihm imponiert hätten, hat er auch nicht die geringste, auch nicht eine zeitweilige Konzession gemacht. Wenn das die Pointe der beabsichtigten Aussage ist, haben wir aus ihr nicht zu entnehmen, dass Paulus bei den jerusalemischen Verhandlungen in keinem Punkte und Niemandem gegenüber nachgegeben hat. Im Gegenteil: gerade der Nachdruck, womit er bestreitet, dass er um der Falschbrüder willen irgendwie zurückgewichen sei, kann als stillschweigendes Eingeständnis gefasst werden, dass er um anderer Leute willen allerdings eine gewisse Nachgiebigkeit hat walten lassen. Auch in der etwas abgeänderten Fortsetzung seines Gedankens (V. 5) sagt er ja nur, dass er den eben geschilderten Falschbrüdern auch nicht auf eine Stunde nachgegeben habe — ein immerhin bemerkenswerter Zug, da es ja von seinen Verhandlungen mit der jerusalemischen Gemeinde zu berichten gilt. Und wenn auch dies nicht mit erneuertem gegensätzlichem Nachdruck gesagt ist, lässt es doch gerade durch die Beschränkung der Aussage auf die geschilderten Leute die Möglichkeit offen, dass er

Anderen gegenüber allerdings ein gewisses Entgegenkommen gezeigt hat.[1]) Sind die Worte mit diesem Akcente und in diesem Sinne zu lesen, werden wir auch ihren apologetischen Inhalt unschwer begreifen können. Eine von Paulus tatsächlich erwiesene Nachgiebigkeit wird eben von seinen Gegnern gegen ihn ausgespielt worden sein. Die galatischen Judaisten werden sie in ihrem Sinn aufgebauscht und die Parole ausgegeben haben: Paulus sei aus dem damaligen Streit nicht als Sieger ausgegangen, er habe sich wenigstens zeitweilig unterwerfen müssen. Daher der Ingrimm des Apostels, der ihm die bissige Charakteristik seiner judaistischen Gegner auf die Lippen legt und den ursprünglich angelegten Satzbau in die Brüche gehen lässt. Daher die gereizte Versicherung: um der Falschbrüder willen, bezw. ihnen gegenüber habe er auch nicht im Geringsten oder auch nur vorübergehend nachgegeben.

Wenn der Sinn von V. 4—5 nach dem längeren Texte hiermit richtig bestimmt ist, dann leuchtet ein, dass der Abstand zwischen dem längeren und dem kürzeren Texte in der Tat nicht so gross ist wie gewöhnlich angenommen wird. Nach dem kürzeren Texte hätte Paulus nicht nur indirekt verraten, dass er in Jerusalem allerdings eine gewisse Nachgiebigkeit gezeigt hat: er hätte geradezu eingestanden, dass er um der Falschbrüder willen (den Jerusalemern) wenigstens zeitweilig nachgegeben habe. Dieser Unterschied wächst jedoch an zwei Punkten zu einem Gegensatze aus: nach dem kürzeren Texte hätte Paulus zugegeben, was er nach dem längeren energisch bestreitet, dass er um der Falschbrüder willen irgendwie nachgegeben habe, und das vorangestellte Stichwort würde in diesem Zusammenhang einen anderen Sinn gewinnen, = um die Falschbrüder (im Hauptpunkte) zu besiegen. An beiden Punkten scheint uns die vermutete Bedeutung des längeren Textes entschieden den Vorzug zu verdienen.

---

[1]) Wenn das artikulierte τῇ ὑποταγῇ als Hindeutung auf eine bestimmte Unterwerfung gefasst werden dürfte (siehe oben), würde ein solches Entgegenkommen sogar offen eingestanden und als bekannt vorausgesetzt sein: um der Falschbrüder willen, bezw. ihnen gegenüber, gaben wir auch nicht auf eine Stunde nach — durch die Unterwerfung, zu der wir uns Anderen gegenüber allerdings bequemten.

Der Rückblick des Paulus auf die öffentlichen Verhandlungen in Jerusalem enthält demnach zweierlei: 1. Paulus hat in der Beschneidungsfrage einen vollen Sieg errungen (V. 3); 2. er hat um der Falschbrüder willen, bezw. ihnen gegenüber schlechterdings keine Konzession gemacht, nicht einmal auf einen Augenblick nachgegeben (V. 4—5). Die letzteren Andeutungen sind zunächst für uns dunkel. Auch hier müssen wir daher versuchen, ob wir auf geschichtlichem Wege der Sache näher kommen können.

Bei den "eingeschlichenen Falschbrüdern" werden wir, wie schon oben angedeutet, sicher an judaistische Eindringlinge in die heidenchristlichen Gemeinden (zunächst Antiochia AG 15, 1 24) zu denken haben. Ob sie nach Paulus bei den jerusalemischen Verhandlungen persönlich anwesend waren, ist nicht völlig klar. Es folgt aus V. 4 jedenfalls nicht, vielmehr wird uns hier ihr Treiben auf heidenchristlichem Gebiete geschildert. Auch V. 5 kann vielleicht, wenigstens zur Not, ohne die Annahme ihrer persönlichen Anwesenheit in Jerusalem erklärt werden. Wie Paulus sagen kann, dass er in Jerusalem für das Verbleiben der evangelischen Wahrheit bei den Galatern (πρὸς ὑμᾶς) gekämpft habe V. 3, obgleich die galatischen Gemeinden damals kaum noch gegründet waren, jedenfalls die Galater an den jerusalemischen Verhandlungen nicht unmittelbar beteiligt waren, mag er auch gesagt haben können, er habe bei seinem Kampfe in Jerusalem den in Antiochia eingeschlichenen Falschbrüdern in keiner Weise nachgegeben, obgleich sich die letzteren in Jerusalem nicht selbst eingefunden hatten: genug dass die Verhandlungen den von ihnen erhobenen Forderungen galten, und dass ihr Standpunkt auch in Jerusalem von ihren dortigen Gesinnungsgenossen aufgenommen und vertreten wurde (vgl. V. 3 und AG 15, 5). Indessen wird man nicht leugnen können, dass der unmittelbare Eindruck von V. 5 (nach dem längeren Text) und namentlich die Änderung des entfernter klingenden 'um der Falschbrüder willen' in das persönliche 'ihnen gegenüber' (οἷς) entschieden darauf führt, dass Paulus in Jerusalem den betreffenden Leuten persönlich gegenübergestanden ist. Es wird daher nicht geraten sein die Darstellung des Paulus

hier nach dem A-Text der AG umzubiegen. Wir werden eher anzunehmen haben, dass der Bericht der AG hier eine Ungenauigkeit enthält, die durch Paulus berichtigt wird.

Worin aber wird die von Paulus angedeutete (oder nach dem kürzeren Texte sogar offen eingestandene) Nachgiebigkeit, sein von den Gegnern gegen ihn ausgespieltes Zurückweichen bestanden haben?

Sicher nicht in der Beschneidung des Titus, die nach V. 3 wohl gefordert, nicht aber durchgesetzt worden ist, und über die die Aussage in V. 4 fl. schon hinausführt.

Auch nicht in der Reise des Paulus nach Jerusalem, wie die altkirchlichen Vertreter des kürzeren Textes und neuerdings Zahn angenommen haben. Denn dass Paulus V. 4 auf diese Reise zurückgreifen sollte, nachdem er schon V. 2[b] und noch mehr V. 3 zur Schilderung der jerusalemischen Verhandlungen und Vorgänge übergegangen war, ist ganz unwahrscheinlich.

Dann aber werden wir auch an diesem Punkte aus der AG Licht holen dürfen: wir werden eine Hindeutung auf die Stellung des Paulus zum Aposteldekret anzunehmen haben, wie für den kürzeren Text schon Victorin getan zu haben scheint und neuerdings P. Ewald vorgeschlagen hat.

Dass das Aposteldekret — wie andere Einzelnheiten der jerusalemischen Verhandlungen — den Galatern schon bekannt gewesen ist, hat nichts unwahrscheinliches. Die galatischen Judaisten werden es in ihrer Weise ausgebeutet und gegen Paulus angerufen haben, als Zeugnis von der überlegenen Hoheitsstellung der jerusalemischen Autoritäten und als Beweis dafür, dass Paulus in Jerusalem tatsächlich nicht durchgedrungen ist. Paulus selbst hat es nach V. 6 und dem sonstigen Zeugnis seiner Briefe allerdings nicht als für sich verpflichtend angesehen (s. unten). Aber eine solche Anerkennung ist auch nicht die Voraussetzung von V. 4 fl.; es genügt anzunehmen, dass er aus Rücksicht auf die jerusalemischen Autoritäten und andere dortige Judenchristen (nach dem kürzeren Texte: aus Rücksicht auf die Falschbrüder) das Dekret ohne Protest hat ausgehen lassen, diese Haltung jedoch — zumal

nach der späteren Polemik der Judaisten — als Nachgiebigkeit, vielleicht gar als Unterwerfung empfunden hat.

Auch so bewährt sich jedoch der längere Text als der sachlich angemessenere. Denn dass Paulus (nach dem kürzeren Texte) gesagt haben sollte: er habe um der Falschbrüder willen, d. h. um diese im Hauptpunkte zu besiegen, den Jerusalemern auf eine Stunde nachgegeben durch seine Unterwerfung, ist offenbar weit weniger wahrscheinlich als dass er in trotzigem Ton behauptet hat: um der Falschbrüder willen, bzw. ihnen gegenüber, habe er auch nicht auf eine Stunde nachgegeben, damit die Wahrheit des Evangeliums den Heidenchristen verbleibe, — eben hiermit aber indirekt zugegeben hat, dass er um anderer Leute willen, bzw. Anderen gegenüber (wir müssen an die jerusalemischen Autoritäten und sonstige Judenchristen denken) eine Nachgiebigkeit hat walten lassen, die keine Gefährdung der Wahrheit des Evangeliums bedeutete [1]).

Die Auffassung, die wir somit von V. 3–5 gewonnen haben, wird durch die folgenden Mitteilungen des Paulus nicht widerlegt, sondern weiter bestätigt.

Von den öffentlichen Verhandlungen mit den Jerusalemern wendet sich der Apostel hier zu einer Sonderzusammenkunft mit den Angesehenen, die für ihn offenbar das Hauptgewicht hat, den Galatern aber am wenigsten — wenn überhaupt – bekannt gewesen sein wird. Dass diese Zusammenkunft wirklich privaten Charakter gehabt hat (V. 2), wird durch das hier Mitgeteilte noch ein mal unterstrichen. Denn wenn Jakobus,

[1]) Auch die Änderung des ursprünglichen διὰ τοὺς ψευδαδέλφους in οἷς, die allerdings rein formell, durch das Zwischenhineinkommen des langen Relativsatzes, erklärt werden kann, lässt sich von diesem Verständniss aus vielleicht psychologisch beleuchten. Die Behauptung nämlich, dass Paulus um der in Antiochia aufgetretenen judaistischen Spione willen schlechterdings nicht nachgegeben habe, könnte vielleicht angefochten werden, wenn die jerusalemischen Autoritäten und Gemeindeglieder, um derentwillen Paulus allerdings eine Koncession gemacht hatte, ihrerseits durch die Rücksicht auf die betreffenden Leute bestimmt oder mitbestimmt gewesen waren (s. unten Abschn. IV). Dagegen war Paulus durchaus auf der sicheren Seite, wenn er seine Behauptung darauf zuspitzte: den eingeschlichenen Falschbrüdern, die er von Antiochia her genugsam kenne, habe er auch nicht auf eine Stunde nachgegeben.

Kefas und Johannes jetzt mit Nachdruck οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι genannt werden V. 9, scheint es geradezu geboten, schon im Vorhergehenden bei den δοκοῦντες V. 2. 6^{b}, bzw. οἱ δοκοῦντες εἶναι τι V. 6^{a} an sie — und nur an sie — zu denken. Die Erweiterung des Kreises der 'Angesehenen' zu dem in der AG erwähnten Apostel- und Aeltestenkollegium und die Identifikation der hier erwähnten Zusammenkunft der Führer mit der AG 15, 6 fl. geschilderten Gemeindeversammlung ist jedenfalls ganz unerlaubte Harmonistik. Höchstens soviel mag als möglich gelten, dass neben den mit Namen genannten Führern und Säulen auch noch einige andere (Apostel? Aelteste?) anwesend gewesen sind. Den V. 9 geschilderten Händedruck haben wir uns also gar nicht als einen pompösen, von einer grossen Gemeindeversammlung angestaunten Friedensschluss zu denken, sondern als brüderliche Verabredung im ganz engen Kreise, vielleicht nur zwischen den 5 mit Namen genannten Männern, die allerdings je auf ihren Gebieten eine leitende Stellung einnahmen.

Die Erregung, in welcher Paulus hier — wenigstens anfangs — noch schreibt, kommt einmal durch den Anakoluth zum Ausdruck, sodann dadurch, dass er nicht nur das ursprüngliche οἱ δοκοῦντες (V. 2) durch das jedenfalls etwas spitzer klingende οἱ δοκοῦντες εἶναι τι ersetzt (V. 6), sondern auch die halb ironischen, halb bitteren Worte hineinschiebt: "wie viel immer sie waren, macht mir nichts aus; Gott sieht des Menschen Person nicht an". Woher diese Erregung, da er doch kurz vorher erzählt hat, dass er selbst sein Evangelium den jerusalemischen Notabeln zur Begutachtung vorgelegt hat, und da er nachher mitteilen kann, dass dieselben seinen apostolischen Beruf voll anerkannt haben und mit ihm und Barnabas einen brüderlichen Vertrag geschlossen haben?

Gewöhnlich nimmt man an, es sei die Irritation des Paulus über die spätere Verdrehung der jerusalemischen Vorgänge und über die Ausbeutung der urapostolischen Autorität von seiten der galatischen Judaisten, die seine Worte färbt. Auch an die wenig erfreuliche Erfahrung, die er später in Antiochia mit Petrus und den Jakobusleuten gemacht hatte (Gl 2, 11 fl.), hat man erinnert. Aber Paulus fasst offenbar gerade den damaligen Zeitpunkt ins Auge (vgl. ἦσαν, προσανέθεντο). Und

wenn er die damalige Haltung der jerusalemischen Autoritäten voll und ganz hätte anerkennen können, wäre es doch wenig angebracht, sie wegen der Ausschreitungen der galatischen Judaisten oder wegen eines späteren Versehens des Petrus und der Jakobusleute in Antiochia in so ironischem Ton anzufahren. Da Paulus sich in V. 6 gerade von den Falschbrüdern und den sonstigen Jerusalemern hinweg zu den Führern und Säulen wendet, dann aber gleich die ziemlich unwilligen Worte einfügt, können wir nicht umhin, anzunehmen, dass er trotz allem, was er V. 7 fl. anerkennend hervorhebt, doch nur mit gemischten Gefühlen an die Rolle, die sie während der jerusalemischen Tage gespielt haben, zurückzudenken vermag.

Von hier aus verstehen wir auch den Nachdruck, der auf das vorangestellte ἐμοὶ fällt: 'mir haben die Angesehenen nichts dazugetan', sowie die Verwendung dieses Satzes zur Begründung oder Rechtfertigung der eben ausgesprochenen Gleichgültigkeit gegen das für andere massgebende Ansehen der Säulen.

Zunächst wird Paulus haben schreiben wollen: 'Von seiten der Angesehenen . . ist mir nichts hinzugetan worden'. Nun aber kommt es ihm in den Sinn, das schon damals übertriebene Ansehen dieser Männer gebührend zu reducieren; er schiebt daher die Worte ein: 'wie viel immer sie waren, macht mir nichts aus; Gott sieht des Menschen Person nicht an'; und fährt dann in etwas anderem Geleise wieder fort: 'mir nämlich haben die Angesehenen nichts zugetan', d. h. da sie mir gegenüber eine Autoritätsstellung gar nicht beansprucht haben, kann ich von ihrem — ohnehin rein menschlichen — Ansehen ruhig hinwegsehen [1]).

Dass das stark betonte ἐμοὶ hier gegensätzlich gemeint sein muss, ist klar. Welches aber ist der Gegensatz, der Paulus vorschwebt?

Nach Hofmann und Zahn greift der Apostel auf V. 2

---

[1]) Die Bedeutung des προσανέθεντο ist bekanntlich strittig. Dass das Wort hier dieselbe Bedeutung wie 1, 16 haben solle, muss nach dem Zusammenhang als ausgeschlossen gelten. Dieser spricht für die gewöhnliche Auffassung (= weiter auferlegen); jedenfalls für einen Sinn, wonach verneint wird, dass die Säulen die Selbständigkeit des Paulus irgendwie beeinträchtigt hätten (vgl. V. 7: sondern im Gegenteil).

zurück: er habe den Angesehenen sein Evangelium zur Begutachtung vorgelegt, es sei nicht umgekehrt ihm von den Angesehenen etwas vorgelegt worden. Aber von Anderem abgesehen: V. 2 liegt hier offenbar viel zu weit ab, um den gegensätzlichen Ton von V. 6^b begreiflich machen zu können. Noch unwahrscheinlicher ist die Annahme Rückerts, wonach das ἐμοὶ in 2, 11 seinen Gegensatz finde: mir haben sie nichts zugetan . . wohl aber habe ich Petrus zurückweisen müssen. Aber auch die Umschreibung Lietzmanns ist nicht befriedigend: die Falschbrüder bringen angebliche Forderungen der Angesehenen an meine Gemeinden; mir aber haben diese nichts derartiges auferlegt. Denn was Paulus hier im Sinne hat, ist nicht die Agitation der Judaisten in den heidenchristlichen Gemeinden, sondern das Auftreten der Angesehenen bei den Verhandlungen in Jerusalem (vgl. ἦσαν); und wenn die jerusalemischen Autoritäten sich bei dieser Gelegenheit ohne irgendwelche Klauseln auf die Seite des Paulus gestellt hätten, versteht man nicht, wie die judaistischen Agitatoren überhaupt in der Lage gewesen wären, die jerusalemischen Vorgänge gegen ihn anzuwenden.

Das nachdrücklich vorangestellte ἐμοὶ wird in der Tat — ebenso wie die gleichzeitig ausgedrückte ironische Stimmung den jerusalemischen Autoritäten gegenüber — aus den Vorgängen der jerusalemischen Tage zu erklären sein; es wird als Anspielung darauf verstanden werden müssen, dass die genannten Respektspersonen bei dieser Gelegenheit Anderen allerdings etwas hinzugetan haben, Anderen gegenüber wirklich autoritativ aufgetreten sind. Worum es sich hier handelt, sagt Paulus nicht, er kann es als bekannt voraussetzen. Eben dies aber wird von den galatischen Judaisten gegen ihn ausgespielt und aufgebauscht worden sein, — daher versichert er mit so grossem Nachdruck: ihm wurden von den Angesehenen überhaupt keine Auflagen gemacht, im Gegenteil, da sie sahen, dass er mit dem Evangelium der Unbeschnittenheit betraut war wie Petrus mit dem der Beschneidung, und da sie die ihm verliehene Gnade erkannten, gaben Jakobus, Kefas und Johannes ihm und Barnabas die Hand der Gemeinschaft, dass er und Barnabas für die Heiden und sie für die Beschnei-

dung seien; nur ein einziger Vorbehalt wurde dabei gemacht: Paulus und Barnabas sollten der (jerusalemischen) Armen gedenken, was Paulus sich auch stets befleissigt habe, so zu halten.

Diese Fortsetzung wirft jedoch auf das von Paulus nur Angedeutete ein gewisses Licht. Es muss sich bei den Auflagen, die er für sich bestreitet, gerade dadurch aber für Andere zugibt, um Dinge handeln, die er, wenn sie auch ihm auferlegt worden wären, als eine Beeinträchtigung seiner vollen Selbständigkeit als Heidenmissionar empfunden haben würde. Und wenn auch das μόνον V. 10[b] nicht direkt auf V. 6 zurückgreift, sondern an die Verabredung V. 10[a] sich anschliesst und die einzige Verpflichtung nennt, die Paulus und Barnabas bei der Scheidung der Missionen Jerusalem gegenüber übernommen haben, führt es doch tatsächlich eine Ausnahme — und zwar die einzige — zu dem ἐμοὶ γὰρ οὐδὲν προσανέθεντο ein und gewinnt insofern einen gegensätzlichen Ton. Dem Paulus haben die Angesehenen nichts zugetan; nur davon war bei der Scheidung der Missionen die Rede, er und Barnabas möchten der jerusalemischen Armen gedenken, was auch geschehen ist.

Ist diese Analyse des Abschnittes V. 6—10 zutreffend, werden die Andeutungen des Paulus auch hier von der AG aus zu verstehen sein. Paulus deutet eben auf die Klauseln des Aposteldekretes hin, die von Jakobus vorgeschlagen worden waren, und denen auch Petrus und Johannes zugestimmt hatten. Er leugnet aber aufs Bestimmteste, dass die Angesehenen ihm irgendwelche Klauseln auferlegt haben; bei den mit ihm und Barnabas gepflegten Sonderverhandlungen haben sie vielmehr seine volle apostolische Unabhängigkeit und Ebenbürtigkeit anerkannt und nur den einzigen Vorbehalt gemacht, er möchte der jerusalemischen Armen gedenken. Auch die Gereiztheit mit der Paulus von den Angesehenen spricht, die Gleichgültigkeit gegen ihr Ansehen als ein bloss menschliches, die er bezeugt, wird in dieser Weise verständlich. Er wird eben das Auftreten der jerusalemischen Autoritäten bei den mit ihm geführten privaten Verhandlungen und die Haltung, die sie bei der öffentlichen Regelung der Fragen eingenommen hatten, nicht ganz übereinstimmend gefunden haben (siehe unten).

Die gewöhnliche Annahme, dass Paulus Gl 2, 1—10 auf das sogenannte Aposteldekret gar keine Rücksicht nimmt, wird demnach nicht richtig sein. Sowohl in V. 4—5 als in V. 6ᵇ deutet er durch den apologetisch-polemischen Ton seiner Worte auf das Dekret hin. Die galatischen Judaisten werden eben die jerusalemischen Verhandlungen zu ihren Gunsten ausgebeutet haben: Paulus habe bei dieser Gelegenheit die Autorität der Urapostel selbst anerkannt, und er habe seinen Standpunkt nicht durchsetzen können. Demgegenüber betont Paulus: nicht einmal Titus ist zur Beschneidung gezwungen worden; um der eingeschlichenen Falschbrüder willen, bezw. ihnen gegenüber, hat er nicht einmal auf eine Stunde nachgegeben; und die jerusalemischen Autoritäten, deren Ansehen ihm übrigens nichts zu bedeuten hat, haben ihm schlechterdings nichts hinzugetan, vielmehr seine Selbständigkeit voll anerkannt.

Dass Paulus auf die Klauseln des Aposteldekrets nicht weiter eingeht, vielmehr seine Sonderverhandlungen mit den 'Säulen' in den Vordergrund schiebt, wird schon dadurch genügend erklärt, dass er die Klauseln nicht als für sich verbindlich betrachtet. Und es macht seinen Bericht nicht unvollständiger als z. B. der nachfolgende Bericht über den Vorgang in Antiochia es ist (Gl 2, 11 fl.): hier fehlt jedes Wort über den Ausgang des Streits, vom Verhalten des Petrus zu der ihm von Paulus erteilten Rüge usw. Vollständigkeit der geschichtlichen Mitteilung ist von apologetisch-polemischen Ergüssen wie die in Gl 2, 1 fl. 11 fl. niedergelegten überhaupt nicht zu erwarten.

IV.

Nachdem wir im Vorhergehenden die beiden Berichte zu deuten unternommen haben, werden wir jetzt den weiteren Versuch machen können, den Geschichtsverlauf festzustellen.

In Bezug auf die Veranlassung des Streits wird AG 15, 1—2 24 die äusseren Umrisse richtig darstellen. Durch Gl 2, 1—2ᵃ erfahren wir noch, dass die Bedenken, die Paulus gehabt haben mag, die Reise nach Jerusalem vorzunehmen, durch eine Offenbarung zerstreut worden sind; ebenso dass

er mit Absicht den Titus mitgenommen hat, um ihn als lebendiges Zeugnis des Christentums der Unbeschnittenen vorführen zu können. Dass dies nicht in der AG erwähnt ist, kann nicht wundernehmen. Sie blickt von einer beträchtlichen Entfernung auf die Begebenheiten zurück, Einzelheiten die einmal eine grosse Rolle gespielt haben mögen sind vergessen, ein ruhiges, die Gegensätze milderndes Licht ist über die Vorgänge ausgebreitet.

Ebenso werden wir aus Gl 2, 5 zu schliessen haben, dass die judäischen Eindringlinge, die nach Antiochia gekommen waren, wieder nach Jerusalem zurückgekehrt sind, um auch dort ihre Sache gegen Paulus und Barnabas zu führen. Schon an sich scheint dies das wahrscheinliche zu sein, und aus solchem Empfinden heraus mag die Darstellung im B-Texte der AG entstanden sein (siehe oben). Im ältesten Texte der AG ist dieser Zug vergessen. Der Verfasser denkt eben an die in Jerusalem selbst neu einsetzende Opposition und leitet diese — sei es kraft geschichtlicher Kunde oder kraft naheliegender Geschichtskonstruktion — von früheren Gliedern der Pharisäerpartei ab 15, 5.

Wie viele der Apostel Paulus in Jerusalem getroffen hat, können wir nicht wissen. Die AG spricht allgemein von 'den Aposteln'; aber mit Namen nennt sie nur den Petrus, und wir haben sonst ein Beispiel, dass sie 'die Apostel' erwähnt, wo es sich nach Paulus nur um Petrus gehandelt hat AG 9, 26 fl. Gl 1, 18. Paulus nennt nur Petrus und Johannes. Dass der Herrenbruder Jakobus in der Tat eine besonders massgebende Stellung gehabt hat, wird dadurch gewährleistet, dass er Gl 2, 9 vor Petrus und Johannes genannt wird und AG 15, 13 fl. als Antragsteller des sogenannten Aposteldekrets erscheint.

Ein starker Gegensatz zwischen den Berichten besteht darin, dass in der AG das Auftreten des Paulus und Barnabas in Jerusalem sehr farblos geschildert wird, während sich im Gl sozusagen alles um die Person des Paulus dreht.

Auch auf diesem Punkt muss die AG durch die persönlichen Notizen des Paulus ergänzt und berichtigt werden. Paulus hat für die Nichtbeschneidung des Titus (und der Heiden-

christen überhaupt) wirklich kämpfen müssen; die in Antiochia aufgetretenen judaistischen Spione sind in Jerusalem nicht ohne Stütze geblieben, und Paulus hat gegen diese Strömung seine ganze Kraft einsetzen müssen; er kann sich rühmen, dass er um der Falschbrüder willen, bezw. ihnen gegenüber, nicht auf einen Augenblick gewichen sei. Von diesem Kampf des Paulus hat die AG kein Bild mehr. Sie denkt sich die Säulen von vornherein auf seiner Seite, lässt Petrus und Jakobus die Gesetzesleute abfertigen und Barnabas und Paulus lediglich durch ihre Missionsberichte eingreifen.

Aber wenn auch die ausglättende Darstellung der AG in dieser Weise durch die lebensvollen Andeutungen des Paulus schärfer nuanciert werden muss, wäre es doch gewiss ein Irrtum, wenn wir aus der Darstellung Gl 2 schliessen würden, dass Paulus während der jerusalemischen Tage die alles überragende Persönlichkeit gewesen wäre. Wie schon bei seinem ersten und später bei seinem letzten Besuche in Jerusalem (vgl. AG 9, 26 fl. 21, 20 fl.) wird seine Stellung unter den dortigen Judenchristen keine ganz leichte gewesen sein. Auch ausserhalb der rein judaistischen Kreise wird man ihm wohl vielfach etwas reserviert oder gar misstrauisch gegenübergestanden sein. Ferner steht es auch nach seiner eigenen Darstellung fest, dass er sein Evangelium und sein Missionswerk den Jerusalemern und im Besonderen den Angesehenen zur Begutachtung vorgelegt hat. Und es ist sehr bezeichnend, dass er im Gl am meisten bei einer privaten Zusammenkunft mit den 'Säulen' verweilt, von der in der AG kein Wort zu lesen ist. Bei den öffentlichen Verhandlungen in der jerusalemischen Gemeinde werden die dort massgebenden, einheimischen Führer in der Tat die Ausschlaggebenden gewesen sein, wie es in der AG dargestellt ist. Und wenn man darauf aufmerksam ist, wie Paulus beim Bericht von seiner Zusammenkunft mit den 'Säulen' gerade seine Missionsresultate als für dieselben entscheidend hervorhebt Gl 2, 7 fl., wird man nicht bezweifeln können, dass er auch bei den öffentlichen Verhandlungen sehr stark mit diesem Argument gewirkt hat, wie die AG in etwas schematischer Weise es darstellt, — für seine theologischen Argumente wird man gerade in Gemeinde-

kreisen kaum viel Verständnis gehabt haben. Auch die Darstellung der AG kann insofern neben der paulinischen ihren vollen Wert behaupten.

Der bedeutendste Unterschied zwischen den beiden Berichten liegt jedoch darin, dass die von Paulus in den Vordergrund geschobene Privatkonferenz mit den 'Säulen' in der AG schlechterdings nicht erwähnt ist, statt dessen aber das sogenannte Aposteldekret als Resultat der öffentlichen Verhandlungen mitgeteilt wird. Wie haben wir darüber zu urteilen?

Dass Paulus während der jerusalemischen Tage eine Sonderzusammenkunft mit den Führern gehabt hat, ist an sich nur wahrscheinlich (vgl. die Zusammenkunft mit Jakobus und den Presbytern 21, 18 fl.) und steht durch sein eigenes Zeugnis fest. Andererseits aber sollte es ohne Weiteres klar sein, dass die von Antiochia her angeregte Streitfrage nicht in einer Privatkonferenz zwischen den Führern zum Austrag gebracht worden sein kann. Zumal nachdem in der jerusalemischen Gemeinde selbst eine judaistische Opposition eingesetzt hatte (AG 15, 5, vgl. Gl 2, 3 fl.), konnte die Sache nur in einer Gemeindeversammlung zur Entscheidung kommen. Der Erzählungsanfang AG 15, 1–5 fordert demnach eine Fortsetzung wie sie 15, 6 fl. gegeben ist; als Fortsetzung und Abschluss von dem Bericht AG 15, 1—5 (4) lässt sich der paulinische Bericht von seiner Konferenz mit den Führern Gl 2, 6 fl. nicht auffassen. Aber gerade von dem Gegensatz aus, der zwischen den Mitteilungen des Paulus von dieser Konferenz und dem Bericht der AG von der entscheidenden Gemeindeversammlung besteht, dürfte es möglich sein, die beiden Berichte in einer Weise zu verbinden, die die verschiedenen, z. T. dunklen Andeutungen des Paulus sowie die polemische Verwendung der jerusalemischen Vorgänge von seiten seiner Gegner erklärlich macht.

Wenn die von der antiochenischen Gemeinde vorgelegte Streitfrage in Jerusalem wenigstens in zwei Gemeindeversammlungen behandelt worden ist, zunächst in mehr vorbereitender Weise (vgl. AG 15, 4—5), dann abschliessend (15, 6–29), ist es offenbar das natürliche, anzunehmen, dass die

Privatverhandlung des Paulus mit den Säulen in der Zwischenzeit stattgefunden hat. Dass diese Verhandlung schon der ersten Versammlung vorangegangen sein sollte, ist durch die Darstellung des Paulus selbst ausgeschlossen Gl 2, 2 6 fl.; es würde auch mit der AG in Widerstreit kommen, da die erste Versammlung nach 15, 4 diejenige zum Empfang der antiochenischen Gäste gewesen ist. Und nach der zweiten, entscheidenden Versammlung würde die Konferenz zu spät kommen. Dagegen ist es durchaus begreiflich, zumal wenn die erste Gemeindeversammlung mit einem offenen, nicht ausgeglichenen Streit geendet hatte (AG 15, 5), dass Paulus und Barnabas gewünscht haben, vor der Entscheidung mit den 'Säulen' ins Reine zu kommen und dadurch die weitere Entwicklung der Dinge möglichst sicherzustellen.

Bei dieser Zusammenkunft, von der Paulus Gl 2, 6 fl. berichtet, hat Paulus erreicht, dass die Säulen ihm keine Auflage gemacht haben, vielmehr in Anerkennung seiner Berufung und seiner Missionsresultate eine Verabredung mit ihm in Bezug auf die Mission getroffen und nur den einen Vorbehalt gemacht haben, er und Barnabas möchten als Band der Kircheneinheit den jerusalemischen Armen ökonomische Unterstützung zugehen lassen. Dass diese 'Steuer' (von Jakobus) gewissermassen als Anerkennung der Kirchenhoheit gedacht ist (vgl. die Drachmensteuer der Juden für den Tempel in Jerusalem), ist möglich, aber von H. Achelis wohl zu stark betont.

Nach dieser Übereinkunft mit den Führern wird Paulus geglaubt haben, das Heft in den Händen zu haben. Aber wenn wir dem Bericht der AG von der entscheidenden Versammlung in seinem Hauptpunkt trauen dürfen und die Andeutungen des Paulus Gl 2, 4 fl. 6^b richtig gedeutet haben, wird es doch etwas anders gekommen sein.

Über die Einzelheiten der Verhandlung können wir durch den Bericht der AG leider nicht ins Klare kommen. Aber dass der Verfasser noch eine Nuance zwischen dem Standpunkt des Petrus und demjenigen des Jakobus kennt, dürfen wir zu seinen Gunsten ausführen; es stimmt das zu den Andeutungen des Paulus Gl 2, 11 fl., sowie zu dem, was wir sonst

über die beiden Männer wissen. Wir werden daher annehmen dürfen, dass Petrus zunächst bei der runden Anerkennung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen geblieben ist, vgl. AG 15, 7 fl. Auch Jakobus wird die Beschneidung (und ihre Konsequenz: die Gesetzeserfüllung) für die Heidenchristen abgewiesen haben; schliesslich aber doch — mit Hinweis auf die Juden und die Judenmission — gewisse Klauseln vorgeschlagen haben, die den Heidenchristen auferlegt werden sollten: die Bestimmungen des 'Aposteldekrets', vgl. AG 15, 13 fl.

Welche Bewandtnis es mit der Entstehung dieses Vorschlags gehabt hat, wissen wir nicht. Hat Jakobus ihn trotz der mit Paulus gepflegten Verhandlungen in der Tasche mitgebracht? Oder ist er erst in der Gemeindeversammlung, während des hier geführten Streites, darauf gekommen? Jedenfalls werden wir anzunehmen haben, dass der Widerstand und die Bedenken der streng judenchristlichen Kreise so stark gewesen sind (vgl. AG 15, 7 Gl 2, 3—5), dass ein Kompromissantrag, der eine kleine Koncession an die Dränger und die Ängstlichen enthielt, notwendig oder zweckmässig erschienen ist. Eben ein solcher wird das 'Aposteldekret' gewesen sein Und wenn wir die erlösende Wirkung kennen, die — zumal in kirchlichen Versammlungen — ein nach vielem Streit gegen Schluss der Debatte gestellter Kompromissantrag auszuüben vermag, werden wir uns unschwer denken können, dass der Vorschlag in der Tat mit grossem Beifall aufgenommen, als geistgegebene Lösung empfunden, vielleicht gar von einem anwesenden Propheten als der Wille Gottes proklamiert worden ist (vgl. oben zu AG 15, 28).

Dass Jakobus sich berechtigt gefühlt hat, einen derartigen Vorschlag zu stellen, und dass auch Petrus und Johannes geglaubt haben ihm zustimmen zu dürfen, können wir durchaus begreifen. Das Dekret enthielt die Anerkennung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen, und die Klauseln konnten aus der von Paulus selbst anerkannten Rücksicht auf die Juden und die Judenmission (vgl. 1. Kr 9, 20 AG 16, 3) sehr wohl motiviert werden, nach dem Empfinden der 'Säulen' gewiss auch aus der Rücksicht auf das eigene Wohlergehen der Heidenchristen (vgl. AG 15, 20 29). Die Schwäche des Petrus gegen-

über dem Drängen der Gesetzesleute kennen wir von seinem Benehmen in Antiochien (Gl 2, 11 fl.). Und Jakobus wird sogar innerlich den Gesetzesleuten näher gestanden haben, als es mit Petrus der Fall gewesen ist.

Wie aber hat der Antrag und ihre Annahme auf Paulus wirken müssen?

Wenn der Vorschlag in der angedeuteten Weise gestellt und angenommen worden ist, haben wir hier einen neuen Beweis, dass die Lage des Paulus bei dieser Gelegenheit keine leichte gewesen ist.

Dass der Bescheid der Jerusalemer nach Antiochia von irgend welchen Klauseln begleitet wurde, konnte Paulus nicht angenehm sein. Er mochte befürchten, dass sich daraus neue Missverständnisse und Streitigkeiten entwickeln würden, was später auch geschehen sein wird (vgl. die von Gl vorausgesetzte Polemik gegen ihn). Sodann: was bedeutete die Enthaltung von Götzenopferfleisch und Unzucht? Die Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten hat Paulus selbst verurteilt (1 Kr 10, 1–22), die Unzucht selbstverständlich verpönt (1 Kr 6, 12 fl. usw.); aber war auch jegliches Geniessen von Götzenopferfleisch mit gemeint, war etwa auch die 'Unzucht' im weiteren Sinne gefasst? Und sollte Blut und Ersticktes schlechthin verboten werden, die Enthaltung von diesen Speisen mit der Enthaltung von Götzendienst und Unzucht auf eine Stufe gestellt werden?

Andererseits war es ja sein eigener Grundsatz, den Juden ein Jude zu werden, um die Juden zu gewinnen 1 Kr 9, 20. Selbst zu völliger Enthaltung von Fleischesgenuss war er seinerseits bereit, wenn sein Bruder durch sein Fleischesessen zur Sünde verleitet werden konnte 1 Kr 8, 13. Und das Grauen vor dem Genuss von Blut und Ersticktem wird ihm selbst wahrscheinlich im Blute gesessen haben; den Widerwillen der Juden und Judenchristen gegen blutgeniessende Heidenchristen wird er jedenfalls wohl verstanden haben. Überhaupt, wenn die Klauseln in seinem Sinn gedeutet und motiviert würden, konnten sie ihm nicht schlechthin unannehmbar sein. Und durfte er die Verantwortung übernehmen, einen förmlichen Protest einzulegen, wenn dadurch vielleicht der Aus-

gang der ganzen Sache gefährdet wurde? Ja, war ein solcher Protest überhaupt möglich, nachdem man von Antiochia her einmal an die Jerusalemer appelliert hatte, und nachdem der Vorschlag als erlösendes Kompromiss aufgenommen und vielleicht gar durch einen Prophetenspruch bestätigt worden war? Konnte er nicht umsomehr die Sache sich entwickeln lassen, als er in seiner Missionsarbeit nicht selbst durch den Bescheid der Jerusalemer gebunden werden konnte, vielmehr in der vorhergehenden Verhandlung mit den Säulen die Anerkennung seiner vollen Selbständigkeit und seines besonderen Berufes zur Heidenmission erreicht hatte?

Wir können die Gedanken und Stimmungen des Paulus nur durch Vermutungen uns klarzulegen suchen, die Sache kann sich auch so rasch entwickelt haben, dass er zur Überlegung und Entscheidung nicht allzu viel Zeit gehabt hat. Aber aus der vermuteten Situation heraus und nach dem was wir sonst von ihm wissen (vgl. AG 16, 3 21, 17 fl.), wird man es keineswegs unglaublich oder auch nur unwahrscheinlich finden können, dass er die Entscheidung der Jerusalemer, an der er und die anderen Antiochener formell keinen Anteil gehabt haben werden, ohne Protest hingenommen hat. Unklar war ja auch die 'Teilung der Missionsarbeit', die bei der Privatkonferenz mit den Säulen vereinbart worden war; hier wie dort mochte das Leben selbst die Lösung der Schwierigkeiten bringen. Aber als Nachgiebigkeit, vielleicht gar als Unterwerfung, wird er seine Haltung empfunden haben, und dass seine Bewunderung für die Autorität und Grösse der "Säulen" nicht eben gestiegen ist, können wir begreifen.

V.

Mit dem hier vermuteten Verlauf der jerusalemischen Verhandlungen, ist das, was wir über die spätere Entwicklung der Dinge wissen, wohl zu vereinigen. Ebenso die Eigenart der beiden verschiedenen Berichte, die wir besitzen.

Aus den Briefen des Paulus können wir erschliessen, was übrigens nach unserer Auslegung Gl 2, 6 geradezu ausgesprochen ist, dass er sich bei seiner eigenen Missionstätigkeit

von den Klauseln des Aposteldekrets durchaus nicht gebunden gefühlt hat. In 1 Kr z. B. nimmt er auf das Dekret in keiner Weise Rücksicht. Bei dieser Haltung wird er sich auf seine Sonderverhandlung mit den 'Säulen' zurückbezogen haben: ihm haben dieselben nichts auferlegt, nur die Fürsorge für die Armen haben sie ihm zur Pflicht gemacht, diese aber hat er auch immer eifrig betrieben.

Auch die AG erwähnt bei ihrer weiteren Schilderung der paulinischen Mission nur einmal das Aposteldekret: Paulus und Silas sollen bei ihrem Besuch in den lykaonischen Gemeinden 16, 1 fl. (vielleicht auch in den syrischen und kilikischen 15, 41) die von den Aposteln und Ältesten in Jerusalem gefassten Beschlüsse zur Befolgung überliefert haben 16, 4.

Die Geschichtlichkeit dieser Mitteilung ist angesichts der paulinischen Briefe sehr zweifelhaft. Wenn man mit der Möglichkeit eines geschichtlichen Kernes vielleicht doch rechnen darf, ist es besonders, weil sie in nahem Anschluss an die Notiz von der Beschneidung des Timotheus auftritt 16, 3 (Gl 5, 11?). Wie Paulus wegen der in diesen Gegenden zahlreichen Juden den Timotheus beschnitten zu haben scheint, könnte er — ebenfalls aus Rücksicht auf die Juden (AG 15, 21) — die Enthaltungen des Aposteldekrets den Gemeinden anempfohlen haben. Auch die zeitliche Nähe des 'Apostelkoncils', die jüngst geschlossene Arbeitsgemeinschaft mit dem Jerusalemer Silas 15, 40 (22 fl.) und die Tatsache, dass die lykaonischen Gemeinden zwar nicht wie die syrischen und kilikischen in der Adresse des 'Aposteldekrets' genannt waren, aber doch zur Zeit des Koncils bestanden hatten und von Antiochien aus gegründet waren, kann für diese Möglichkeit angeführt werden. Aber bei der Fortsetzung seiner Mission, zumal auf europäischem Boden ~~16,~~ 9 fl., wird Paulus jedenfalls vom Aposteldekret ganz abgesehen haben. Und die hochtrabende Ausdrucksweise der AG, wenn sie von einer Überlieferung der von den Aposteln und Ältesten in Jerusalem beschlossenen Verordnungen spricht, entstammt natürlich (wie die entsprechenden Ausdrücke in Kap. 15) ihrer eigenen späteren Vorstellung von den jerusalemischen Autoritäten.

Dass Petrus, und später auch 'Leute von Jakobus', nicht

lange nach dem Apostelkoncil nach Antiochia gekommen sind Gl 2, 11 fl., steht zu der auf der Privatkonferenz getroffenen Missionsübereinkunft nicht im Widerspruch, stimmt aber wohl zu der durch das Aposteldekret und die Sendung des Judas und Silas wieder bezeugten Verbindung zwischen Jerusalem und Antiochia. Weder Petrus noch die Jakobusleute kommen hier als Missionare; der erstere eher als 'Visitator', die letzteren vielleicht als 'Spione', beide jedoch formell als Brüder, die die Verbindung zwischen den Gemeinden aufrechtzuerhalten bemüht sind.

Der in Antiochia ausgebrochene Streit wegen der Speisegemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen Gl 2, 11 fl. bezeichnet im Vergleich mit dem AG 15, 1 fl. Gl 2, 1 fl. geschilderten Streit eine spätere Stufe der Entwickelung, kann also seinerseits nicht die Voraussetzung für die Erlassung des Aposteldekrets gewesen sein. Weder Götzenopferfleisch noch Blut oder Ersticktes wird Petrus in Antiochia zu essen bekommen haben, und doch haben die Jakobusleute sein Zusammenessen mit den Heidenchristen scharf gerügt. Die Verlegung des Aposteldekrets in eine spätere Zeit als die in der AG angegebene hilft daher nichts zur geschichtlichen Erklärung des Dekrets. Im Gegenteil, gerade vor dem antiochenischen Streit Gl 2, 11 fl., zu einer Zeit, wo man in Jerusalem zu der Frage von der Speisegemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen noch nicht Stellung genommen hatte, sondern nur die Interessen der Judenmission möglichst zu wahren suchte, hat das Aposteldekret seine Stelle.

Als später die galatischen Judaisten die jerusalemischen Vorgänge als Waffe gegen Paulus anzuwenden versuchten, hat dieser zur Richtigstellung der Sache hervorgehoben: kraft einer göttlichen Offenbarung ist er nach Jerusalem gereist, und den unbeschnittenen Titus hat er mit Absicht mitgenommen; sein Evangelium und sein Werk hat er den Jerusalemern und im Besonderen den dortigen Führern allerdings vorgelegt; aber in der Beschneidungsfrage hat er einen vollen Sieg errungen, und um der eingeschlichenen Falschbrüder willen, bezw. ihnen und ihren Forderungen gegenüber, ist er auch nicht auf eine Stunde gewichen (mag sein, dass er um

anderer Judenchristen willen sich zu einer Nachgiebigkeit verständigt hat, die die Wahrheit des Evangeliums nicht gefährden konnte); von den jerusalemischen Führern, die von den galatischen Judaisten so hoch gelobt werden, muss er allerdings bezeugen, dass er auf ihr Ansehen wenig Wert legt, Gott sieht des Menschen Person nicht an; aber er braucht sich um ihre Grösse auch nicht zu kümmern, denn ihm haben die Säulen — bei den Verhandlungen, die er mit ihnen führte — schlechterdings nichts auferlegt (es sei denn die Verpflichtung zur Armensteuer!); vielmehr haben sie seinen Beruf und seine Selbständigkeit als Heidenmissionar voll anerkannt.

Aus der Situation des Paulus heraus scheint dieser Rückblick auf die jerusalemischen Verhandlungen wohl verständlich. Für ihn hat es sich im Kampfe mit den galatischen Judaisten nicht um irgendwelche Speisevorschriften gehandelt, sondern um die grossen Hauptfragen von Beschneidung und Gesetzeserfüllung, sowie von der Anerkennung seines Apostolats und seiner Missionsarbeit.

In Jerusalem, wo Jakobus die Leitung gehabt hat, hat man natürlich auch fernerhin möglichst an den Forderungen des Aposteldekrets festgehalten. Insofern passt es zur Lage gut, wenn die AG beim letzten Besuch des Paulus in Jerusalem den Jakobus die Klauseln wieder in Erinnerung bringen lässt 21, 25, — wenn es auch bei dieser Gelegenheit zunächst etwas Anderes ist, was Jakobus am Herzen liegt: die Verhütung des Eindrucks, Paulus wolle die geborenen Juden zum Abfall von der Lebensordnung des Gesetzes veranlassen.

Aber je mehr die Gegensätze und Reibungen zwischen Heiden- und Judenchristen schwanden oder neue Formen annahmen, um so mehr mussten die Bestimmungen des Aposteldekrets, zumal auf dem Boden der grossen heidenchristlichen Kirche, an Bedeutung verlieren. In der Apokalypse ist nur noch von der Enthaltung von Götzenopferfleisch und Unzucht die Rede 2, 24; die Apostellehre schärft als Speisevorschrift ebenfalls wesentlich die Enthaltung von Götzenopferfleisch ein Did. 6, 3.

In ein neues Stadium seiner Geschichte wird das Dekret erst durch seine Aufnahme in das zweite Buch an Theophilus und in das Neue Testament der Kirche getreten sein.

Die AG ist viel mehr für die Mission als für die inneren Verhältnisse der Kirche interessiert. Für die Streitigkeiten und Reibungen der Urzeit fehlt ihr teils das Interesse, teils das Verständnis. Sie weiss jedoch von einem Versuch, der sowohl in Antiochia wie in Jerusalem unternommen worden ist, die Beschneidung und Gesetzeserfüllung der Heidenchristen durchzusetzen. Sie weiss auch, dass dieser Versuch bei einer Zusammenkunft in Jerusalem, an der Paulus und Barnabas, Petrus und Jakobus teilgenommen haben, vereitelt worden ist, und sie kann das Dekret mitteilen, welches damals auf Vorschlag des Jakobus in Bezug auf das Verhalten der Heidenchristen zur jüdischen Lebensordnung gefasst worden ist. Dass Paulus und Barnabas dabei stark zurücktreten, während "die Apostel und Ältesten in Jerusalem" um so mehr im Vordergrunde stehen und die Sache zu Gunsten der Heidenchristen erledigen, stimmt zu dem Nimbus, welcher sich für die spätere Heidenchristenheit kaum weniger als für die Judenchristenheit über die jerusalemische Muttergemeinde und ihre Autoritäten ergossen hat.

Die Bestimmungen des Aposteldekrets wird die AG als allgemein gültig angesehen haben. Während die Beschneidungs- und Gesetzesfrage für sie nur noch ein geschichtliches Interesse hatte, sind ihr diese Vorschriften wahrscheinlich ganz aktuell. Und durch die Aufnahme des Dekrets in sein Buch wird der Verfasser erreicht haben, dass es in der östlichen Kirche in der Tat herrschend geworden ist.

Anders jedoch ist das Schicksal des Dekrets in der westlichen Kirche geworden. Hier hat man früh das Erstickte weggelassen und die übrigen Stücke des Dekrets auf Götzendienst, Mord und Hurerei gedeutet, daher auch vielfach die goldene Regel hineingefügt, und in dieser Weise das Dekret zu einem Moralkatechismus umgestaltet, der kaum noch mehr daran erinnert, dass er dem gewaltigen Streit von Beschneidung und Gesetzeserfüllung entsprungen ist.

Abgeschlossen am 7. August 1920.

Die Apologie des Paulus Gal. 1

von

Anton Fridrichsen

Unter den vielen Schwierigkeiten, die die Auslegung des Galaterbriefes bedrücken, ist die nicht die kleinste, wie man sich die Gegnerschaft der Agitatoren in den galatischen Gemeinden denken soll. Denn nur wenn es gelingt, ein einigermassen klares und einleuchtendes Bild der von Paulus vorausgesetzten und bekämpften Tätigkeit der Gegner zu gewinnen, treten die Aussagen des Kampfbriefes in die richtige Beleuchtung, enthüllen sie ihren vollen Inhalt. Ein solches Bild haben wir nicht; der Galaterbrief bietet immer noch genug der Fragezeichen, von denen wahrscheinlich viele nie getilgt werden können.

Müssen wir uns aber in manchen Fragen mit Vermutungen begnügen, so wird das Bestreben nie zur Ruhe kommen, den richtigen Sinn der Ausführungen Kap. 1—2 zu ermitteln. Denn hier stehen wir Ereignissen und Verhältnissen gegenüber, die für unsere Kunde vom Urchristentum von entscheidender Bedeutung sind, und zu deren Erkenntnis nur die richtige Interpretation der paulinischen Worte führen kann. Es soll im Folgenden der Versuch gemacht werden, zur Aufklärung eben dieses wichtigen Abschnittes etwas beizutragen, und zwar mit besonderer Rücksicht auf Kap. 1.

I.

Dass Paulus Gal. 1 sich gegen gewisse, gegen ihn vorgebrachte Verleumdungen wendet, findet man meistens ohne Weiteres klar, — es fragt sich nur gegen welche. Das muss aus den Worten herausgelesen werden. Seine apologetische

Hauptthese lautet: das von mir gepredigte Evangelium ist nicht κατὰ ἄνθρωπον (V. 11); und diese Behauptung wird sofort genauer präzisiert oder ergänzt V. 12: Mein Evangelium beruht nicht auf menschlicher παράδοσις noch διδαχή, sondern auf Christusoffenbarung. Dieser Satz wird dann, was die negative Seite betrifft, durch den geschichtlichen Überblick V. 13—24 gestützt.

Wenn wir hier durch die Worte des Paulus hindurch die Stimme der judaistischen Agitatoren in Galatien vernehmen, erfahren wir, dass sie ihm ein Doppeltes vorgeworfen haben: 1. Sein Evangelium sei menschlich, d. h. mit menschlichen Schwächen behaftet, und 2. er habe es von Menschen gelernt. Also eine Beschuldigung des Irrtums und der Unselbständigkeit. Der sich an den Protest gegen diese Verleumdungen anschliessende Abriss seines Lebenslaufes während der entscheidenden Jahre bezieht sich offenbar auf das zweite Moment, die behauptete Unselbständigkeit, und zwar, wie es scheint, Unselbständigkeit gegenüber den jerusalemischen Autoritäten (οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι 1, 17 vgl. 2, 6 ff.). Dabei entsteht aber die Schwierigkeit, dass die beiden Momente sich ausschliessen; denn wenn die Agitatoren Paulus als einen Schüler der Urapostel bezeichneten, konnten sie unmöglich in demselben Atemzuge sein Evangelium als einen Irrtum darstellen.

Um diesem Widerspruch auszuweichen, will Sieffert einen Bedeutungswechsel des Wortes "Evangelium" innerhalb der beiden Verse annehmen: Paulus habe "von früher bekehrten Christen, und besonders von den Uraposteln, den Inhalt und Auftrag seiner Verkündigung erhalten, nämlich insoweit dieselbe überhaupt mit der urapostolischen Lehre übereinstimme (während die paulinische Lehre von der christlichen Gesetzesfreiheit, wie aus Kap. 3 zu schliessen ist, von den Judaisten als willkürlicher Zusatz des Paulus zur Überlieferung der Urapostel betrachtet sein muss)". Ähnlich Bousset (in den Schriften des N. T. usw. herausgeg von Johannes Weiss): "Seine Gegner behaupteten — so dürfen wir schliessen —, dass sein Evangelium in dem, was ihm eigentümlich, menschliche Erdichtung sei, und dass Paulus, was daran tauglich sei, von anderen empfangen habe."

Indessen, diese Auffassung ist gewiss unhaltbar. Denn vor allen Dingen lässt sich ein solcher Bedeutungswechsel von τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ nicht annehmen. Sowohl in V. 11 als in V. 12 wird es sich um dieselbe Grösse handeln: die Botschaft des Paulus an die Heiden. Man versteht unter diesen Voraussetzungen auch nicht recht, was Paulus mit seinem geschichtlichen Überblick erreichen will. Denn steht es fest, dass seine Lehre von der Gesetzesfreiheit originell ist, und dass er durch eine Christusoffenbarung berufen worden ist, da braucht er sich nicht aufzuregen, weil man ihm nachsagt, er habe dies oder jenes, wenn auch noch so bedeutsame, von den Uraposteln gelernt. Endlich lässt sich nicht leugnen, dass seine geschichtliche Apologie gar nicht zureicht, wenn es gilt, seine völlige Unabhängigkeit von den andern darzulegen.

Dieselben Einwände treffen auch die anderen Auslegungen unseres Abschnitts. Wenn man nicht eine doppelte Beschuldigung, der Fälschung und der Unselbständigkeit, in den Worten des Paulus vorausgesetzt finden will, sondern an der einheitlichen Bedeutung von τὸ εὐαγγέλιον festhält, muss man τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ (= τὸ εὐαγγ. μου) im weitesten Sinne (als die christliche Heilsbotschaft überhaupt) fassen, und nicht, was doch am nächsten liegt, als die paulinische Botschaft an die Heiden. Das ist an sich unwahrscheinlich. Ausserdem muss man sich fragen, was die Gegner mit einer solchen Beschuldigung erreichen wollten; es ist nicht einzusehen, wie ihm unter diesen Umständen ein Schülerverhältnis zu den Uraposteln zum Nachteil gereichen sollte. Ferner, innerhalb des von Paulus skizzierten Lebensganges bleibt Raum genug für Belehrung und Unterricht. Man hat denn auch verschiedene psychologische Erwägungen anstellen müssen, um zu zeigen, die kategorischen Worte des Apostels seien nicht ohne weiteres im absoluten Sinne zu nehmen. So sagt z. B. Lietzmann (Handbuch): "Das Ereignis von Damaskus hat das Leben des Paulus wie ein Blitzschlag getroffen und in seinen geheimsten Tiefen aufgewühlt und umgekehrt; alles was er an christlichem Besitz hat, vermag er nur im Lichte dieses Erlebnisses zu schauen und empfindet es als

in dieser Stunde empfangen, in ihr vereinigt sich für sein Fühlen wie in einem Brennpunkt das Ergebnis einer wohl jahrelangen Entwickelung. Und dieser Überzeugung leiht er mit der ganzen impulsiven Stärke des religiösen Genius Worte. Der Philister freilich, der nur die billige Erfahrung des Alltagsmenschen gelten lässt, wird den Paulus der Übertreibung zeihen, und manch bedenklicher Exeget sieht zu, ob sich die Worte des Apostels nicht doch vielleicht anders, weniger absolut, deuten lassen. Aber auch wer die Auffassung des Paulus hier voll zu begreifen vermag, wird, falls er der historischen Kritik ihr Recht einräumt, zugeben, dass der Apostel sich hier faktisch über seine eigene Entwickelung täuscht..." — Diese Überlegung hat ihr dauerndes Recht. Beim Rückblick verschieben sich die Linien, die Perspektive wird verkürzt, alles wird in einen geschlossenen Vorgang zusammengezogen. Jedoch kommt man mit solchen psychologischen Erwägungen hier nicht voll aus, denn Paulus will offenbar bestimmten Beschuldigungen entgegentreten, man muss deshalb voraussetzen, dass seine Apologie, was das konkret-negative betrifft, wirklich beweiskräftig ist.

Gegen die traditionelle Auffassung erheben sich also ernste Bedenken: 1. "Das von mir gepredigte Evangelium" muss in einem anderen Sinne als dem nächstliegenden und allein natürlichen verstanden werden. 2. Der Zweck und der Stachel der vorausgesetzten, gegen Paulus gerichteten Beschuldigung der Abhängigkeit von den Uraposteln ist nicht einleuchtend. 3. Der Gegenbeweis des Paulus genügt nicht. Dazu kommt 4. dass es fraglich scheinen muss, ob man V. 11 so übersetzen darf: Das von mir gepredigte Evangelium s t a m m t n i c h t v o n M e n s c h e n h e r; denn κατὰ ἄνθρωπον wird sich auf die Art und den Inhalt der paulinischen Botschaft beziehen, und in dem Falle setzen die Worte nicht nur eine formale Leugnung seiner apostolischen Autorität, sondern eine reale Beanstandung seines Evangeliums voraus.

Z a h n, der die schon hervorgehobenen Schwierigkeiten klar sieht, sucht einen Ausweg zu finden, dadurch dass er zwischen V. 11 und V. 12 scharf scheidet. In V. 11 erinnert Paulus die schwankenden Galater an die göttliche Art

des von ihm gepredigten Evangeliums, das er soeben (V. 7—9) als das einzige bezeichnet hat. Wenn er dann die göttliche Ursprünglichkeit seines Evangeliums behauptet, ist das nicht eine genauere Ausführung von V. 11; denn "der verneinende Satz V. 11 könnte auch dann zu Recht bestehen, wenn Paulus das Evangelium durch Vermittelung eines anderen Menschen empfangen hätte. Auch die Schüler der Apostel besitzen ja in ihrem Glauben das Evangelium Gottes und Christi, welches nicht menschlich von Art und Wesen ist. Paulus aber kann dies mit besonderer Zuversicht von sich behaupten, weil er, und zwar, wie das betonte ich sagen will, er im Unterschied von den meisten Christen, das Evangelium, das er predigt, nicht einmal durch Vermittelung eines Menschen, zu eigen bekommen hat, wodurch die Möglichkeit ausgeschlossen ist, dass er ein schon durch die Schuld seines Bekehrers entartetes und in üblem Sinne menschlich gewordenes Evangelium empfangen habe."

Paulus richtet sich somit hier nicht direkt gegen gegenteilige Behauptungen der Judaisten; er bemüht sich nur, die göttliche Art seines Evangeliums einzuschärfen und greift deshalb auf die Anfänge seines Christentums zurück: Nicht nur göttlich von Art ist sein Evangelium, sondern auch noch dazu direkt von Christus erhalten. — Allein, auch Zahn muss eine direkte Bezugnahme auf gegnerische Verleumdungen annehmen; diese hebt aber erst V. 16 an. Das stark betonte εὐθέως, das nur mit den negierten Verben (οὐ προσανεθέμην ..., οὐδὲ ἀνῆλθον ...) zu verknüpfen ist, zeigt, dass hier einer gegenteiligen Behauptung widersprochen werden soll: "Nur, wenn von gegnerischer Seite behauptet worden war, dass Paulus nicht gleich damals, in der nächsten Zeit nach seiner Bekehrung, sondern erst viel später sich der Befragung anderer Menschen enthalten und der Beratung und Anweisung von deren Seite entzogen habe, konnte sich Paulus gedrungen fühlen zu behaupten und weiterhin zu beweisen, dass er gleich damals die in dem Nichtbefragen von Menschen und Nichtbesuchen Jerusalems und der dort ansässigen älteren Apostel sich darstellende Selbstgewissheit des Bewusstseins und Selbständigkeit des Handelns besessen und bewiesen habe." "Die

Judaisten müssen also den Galatern eingeredet haben, Paulus habe in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung, sei es jahre- oder monatelang, sich um Beziehungen zu den älteren Christen und besonders den zwölf Aposteln bemüht, um von ihnen Bestätigung seiner Bekehrung, Anerkennung seines Christentums und Rat und Weisung für die Ausübung seines Predigtberufes zu empfangen. Und später erst habe er sich in Lehren und Handeln eine Selbständigkeit angemasst, welche ihm nicht gebühre, habe die Berührung mit den Autoritäten in Jerusalem gemieden und sei so zu einem falschen Evangelium, zu einer verkehrten Art der Heidenmission gekommen und in offenbaren Widerspruch mit der Muttergemeinde und den Häuptern der ganzen Christenheit geraten."

Es ist jedoch nicht möglich, sich bei dieser Lösung der Schwierigkeit zu beruhigen. Denn erstens kann man sich schwerlich dem Eindruck entziehen, dass schon (V. 11 und) 12 direkt gegen Äusserungen der judaistischen Agitatoren in Galatien gerichtet sind; und dann liegt es vor allen Dingen auf der Hand, dass V. 13—24 eine zusammenhängende und im Dienst eines und desselben Interesses stehende geschichtliche Apologie ist. Der ganze Abschnitt bildet eine Einheit und ist von vornherein auf ein bestimmtes Ziel angelegt. Es ist deshalb untunlich, wie Zahn, eine direkte apologetische Tendenz erst mit V. 16 einsetzen zu lassen. Es muss der Versuch gemacht werden, einen anderen Ausweg aus dem Dilemma zu finden. Zuerst ist es aber geboten, auf die interessanten Anschauungen einzugehen, die W. Lütgert jüngst in einer Abhandlung über den Galaterbrief entwickelt hat (Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefs. Beiträge z. F. chr. Th. XXII 6).

II.

Lütgerts Untersuchung wirft ein neues, überraschendes Licht auf den Galaterbrief. Kurz gesagt handelt es sich darum, dass er auch in Galatien (neben den Judaisten) eine gnostisch-antinomistische Richtung bezeugt finden will, und gegen diese letztere soll sich zum guten Teil die paulinische Apologie und Polemik richten, nicht am wenigsten in Kap. 1 u. 2.

Den Ausgangspunkt bietet Kap. 5, wo Lütgert sehr scharfe Gegensätze innerhalb der Gemeinden spürt (vgl. 5, 15), und zwar spielt dabei eine pneumatische, antinomistische Partei eine Hauptrolle (vgl. 5, 5 ff. 13; 6, 1). Von diesen Leuten ist dem Paulus vorgeworfen worden, er predige die Beschneidung noch (5, 11), er richte das Gesetz wieder auf (2, 17—21), er habe sein Evangelium von Menschen (1, 11 - 24), er habe vor den Aposteln die Freiheit geleugnet und sich in Jerusalem die Predigt der Beschneidung zur Pflicht machen lassen (2, 1—10). Paulus kämpft somit im Galaterbrief auf einer doppelten Front; die schon im Briefeingang sich dadurch heraushebt, dass er gleich von seinem Ausfall gegen das ἕτερον εὐαγγέλιον der Judaisten (1, 6. 7) sofort zu den gegen ihn von Seiten der Freiheitsmänner erhobenen Vorwürfen übergeht (1, 8 ff.).

Es soll hier keine ausführliche Wiedergabe und kritische Beurteilung der Lütgert'schen Gesammtauffassung des Briefes gegeben werden; wir beschränken uns auf eine Untersuchnng seiner Ansicht, soweit sie Kap. 1 betrifft.

Wie die Auslegung sonst lässt auch Lütgert die tadelnden Worte 1, 6—7 gegen die judaistischen Neigungen in Galatien gerichtet sein: Mögen die judaistischen Agitatoren behaupten, sie (und die Apostel) verkündigen ein "anderes Evangelium" als er (Paulus), im Grunde ist ihr Evangelium kein anderes (ἄλλο) als das seine, sondern nur sein Evangelium in verdrehter Gestalt, ein Zerrbild, und somit ein ἕτερον εὐαγγέλιον. Es sieht aus als eine Ergänzung und Korrektur des paulinischen Evangeliums, ist aber in der Tat eine Verkehrung der Wahrheit in Lüge. — V. 8 aber dreht nun Paulus plötzlich den Spiess um und macht einen Ausfall gegen die Pneumatiker: Diese hatten die Berechtigung des Paulus gegen die Judaisten aufzutreten bestritten; er habe ja selbst sein ursprüngliches Evangelium fallen lassen und die Beschneidungspredigt aufgenommen. Das geht aus dem ἡμεῖς V. 8 hervor. Und wenn es ebendort heisst: Wenn ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium predigte usw., so setzt das voraus, "dass es Leute gab, die ein anderes Evangelium verkündigten und sich auf eine Offenbarung durch einen Engel vom Himmel beriefen".

Diese Auslegung wird nicht viele überzeugen und unterliegt schwerwiegenden Bedenken. Zunächst spricht ἀλλά V. 8 gegen sie, denn diese Konjunktion verknüft die folgenden Worte aufs engste mit V. 7: Die Judaisten verdrehen das (von Paulus gepredigte) Evangelium Christi; ein solch falsches Evangelium aber dürfe nicht gepredigt werden, auch wenn Paulus selbst oder ein Engel vom Himmel es predigte. — Ferner, wehrte sich Paulus hier gegen die Beschuldigung, dass er sein ursprüngliches Evangelium hatte fallen lassen und später ein anderes gepredigt, hätte er kaum V. 8 (παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα) ὑμῖν geschrieben, sondern nur παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα. Da käme es ja nicht darauf an, dass er ursprünglich den Galatern das richtige Evangelium gepredigt, sondern nur darauf, dass er es gepredigt hatte. Das Interesse haftet aber nun eben daran, dass die Galater an dem ursprünglichen Evangelium festhalten, vgl. παρ' ὃ παρελάβετε V. 9. — Was das ἡμεῖς V. 8 betrifft, ist es allerdings wahr, dass man hier unwillkürlich an 5, 11 denkt. Wenn aber hier ein Zusammenhang bestehen sollte, wird die Auslegung von 5, 11 für die Erklärung von V. 8 massgebend. Das natürliche ist aber "wir selbst" und "ein Engel vom Himmel" als eine möglichst zugespitzte Ausdrucksweise zu verstehen. Dass der Engel mit pneumatischen Offenbarungsansprüchen etwas zu tun haben sollte, ist durchaus unwahrscheinlich, schon weil eine solche Zusammenpressung eines apologetischen (ἡμεῖς) und eines polemischen Momentes (Engeloffenbarung der Pneumatiker) in einer geschlossenen Aussage gegen jedes Stilgefühl streiten würde. — Und schliesslich beweist die allgemeine Fassung desselben Gedankens V. 9 (εἴ τις κτλ.), dass die traditionelle Auffassung die einzig mögliche ist: Paulus verteidigt hier nicht sich selbst, sondern kämpft gegen den drohenden Abfall in Galatien.

Für eine pneumatische Gegnerschaft ist auch 1, 11—24 kein Raum. Lütgerts Kritik der gewöhnlichen Auslegung dieses Abschnittes ist treffend, aber seine positiven Vorschläge lassen sich nicht aufrecht erhalten. Der Schlüssel zum Verständnis liegt nach Lütgert in 1, 18. Paulus schreibt hier, er sei nach drei Jahren nach Jerusalem gereist, um mit

Peter zusammenzukommen und sei bei ihm 15 Tage geblieben, während deren er keinen anderen von den Aposteln gesehen habe, sondern nur den Jakobus, den Bruder des Herrn. Das letzte beteuert er feierlich. Lütgert betont mit Recht, dass diese 15 Tage vollkommen ausreichen würden, um dem Paulus das Evangelium des Peter zu vermitteln. Und wenn Paulus beschwört, er habe keinen anderen von den Aposteln gesehen als Peter und dazu noch Jakobus, so hat das gar keinen Sinn, wenn er dadurch beweisen will, dass er seine Unabhängigkeit gewahrt habe. "Schwört er aber, dass er gerade und nur diese beiden damals kennen gelernt habe, so muss ihm ein Vorwurf gemacht worden sein, der mit dieser Tatsache widerlegt war, und der kann nur gelautet haben, dass er damals andere Leute kennen gelernt habe, von denen er sein Evangelium empfangen habe, Leute, die ihm ein anderes Evangelium überliefert hatten als das, welches Petrus und Jakobus vertraten. Im Munde der Judaisten wäre ja sein Verkehr mit Petrus und Jakobus und seine Abhängigkeit von ihnen auch gar kein Vorwurf gewesen." Es muss also dem Paulus nachgesagt worden sein, er habe sein (gesetzesfreies) Evangelium von einem von den andern Aposteln in Jerusalem, nicht aber durch Offenbarung. Eine solche Behauptung könnte aber nur von den Freigeistern in Galatien stammen, die ihre Enttäuschung über Paulus in der Weise Luft geben, dass sie ihn als nicht-inspirierten Prediger darstellen. Von wem sollte er abhängig sein? "Es wäre müssig zu raten, wer hiermit gemeint sein könne. Wenn man sich den uns bekannten Apostelkreis vergegenwärtigt, so kann man nur an Johannes denken......... Auch nach der Apostelgeschichte ist Paulus nicht der erste Vertreter des gesetzesfreien Evangeliums. Es gab schon eine freie Richtung in der Gemeinde, an die er sich anschloss. Nun erhob sich die Frage, woher hat er dieses Evangelium, wenn er doch kein Inspirierter ist? Den Gerüchten, die darüber in Umlauf gesetzt sind, setzt er entgegen, ich habe es aus Offenbarung, denn die beiden einzigen Menschen, welche ich damals sah, als ich es gelernt haben soll, waren gerade Petrus und Jakobus."

Lütgert betont stark, was auch eine notwendige Voraus-

setzung seiner Auslegung ist, dass Paulus sich nicht gegen eine Kritik seines Evangeliums wehrt, sondern gegen den Vorwurf, dass er es nicht von Gott habe. Es handelt sich um den Ursprung seines Evangeliums, nicht etwa um seinen Inhalt und seine Wahrheit. Somit gewinnt auch Lütgert kein richtiges Verhältnis zu 1, 11: Mein Evangelium ist nicht κατὰ ἄνθρωπον. Mit den anderen Auslegern ist er in der Lage, dass er eine sachliche Beanstandung des paulinischen Evangeliums von Seiten der galatischen Gegner nicht annehmen kann ohne seine Auffassung des Abschnitts zu gefährden.

Ferner, wenn die Freiheitsleute den Paulus als nichtinspirierten Prediger darstellten, müsste ihre Meinung etwa die sein, wenn Paulus das freie Evangelium durch Offenbarung empfangen hätte, wäre er nicht später abgefallen; durch seinen Übertritt in die Reihe der Beschneidungsleute zeigt er, dass er nicht ein Gottbegnadeter ist. Ein solches Raisonnement lässt sich denken. Aber die Art der Entgegnung des Paulus ist unter diesen Voraussetzungen nicht recht verständlich. Denn seine eigentliche Aufgabe musste ja bei dieser Lage der Dinge die sein, den Verdacht eines Abfalls zur Gesetzespredigt abzuwehren; was aber in dieser Richtung gedeutet werden kann, beschränkt sich auf einige wenige, schwer verständliche Andeutungen. So wie er seine Apologie gestaltet, bekommt man unbedingt den Eindruck, dass er seine Inspiration aus Rücksicht auf sein gesetzesfreies Evangelium und seine Mission unter den Heiden behauptet.

III.

Können wir uns also keiner der früheren Auslegungen voll anschliessen, stehen wir vor der Aufgabe, einen noch nicht beschrittenen Weg zur Lösung des Problems zu suchen. Uns scheint, dass einige ganz einfache Erwägungen auf einen solchen hindeuten, der zwar hypothetisch bleiben muss, jedoch nicht ausserhalb des Bereichs der Möglichkeiten liegen dürfte.

Es ist davon auszugehen, dass τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ V. 11 die Missionsbotschaft des Paulus an

die Heiden bezeichnet, von der er sagt, sie sei nicht menschlicher Art, und er habe sie nicht von einem Menschen übernommen noch sei er darin unterrichtet worden, sondern verdanke sie einer Offenbarung Christi. — Ferner, dass er diese Behauptung gegen judaistische Agitatoren richtet, die also etwa gesagt haben, seine Botschaft an die Heiden sei eine menschliche Erfindung und sei ihm von Menschen beigebracht, habe keine göttliche Autorität. Mit anderen Worten, Paulus ist von seinen Gegnern in Galatien als Irrlehrer und als unselbständiges Werkzeug oppositioneller palästinischer Kreise, als Kreatur der dortigen Freiheitsleute geschildert worden. Sich selbst werden die Judaisten wiederum als Vertreter der legitimen Kirchenleitung vorgestellt haben.

Nun ist es aber offenbar, dass sie sich auch über das Verhältnis des Paulus zu den Uraposteln ausgesprochen haben, und zwar natürlich nicht zu seinem Vorteil (vgl. 1, 17; 2, 1 ff.). Sie werden die behauptete Unselbständigkeit des Paulus bis zu vollkommener Haltungslosigkeit gesteigert haben: zur Rede gestellt von den Autoritäten in Jerusalem habe er nicht den Mut gehabt, seinen geistigen Vätern treu zu bleiben, sondern habe sich servil betragen und um die Gunst der Grossen gebuhlt. So schwinge er zwischen zwei Polen, ein Bild der verächtlichsten Charakterschwäche.

Gegenüber diesem raffinierten Versuch, seine persönliche Achtung zu untergraben und damit seine Predigt zu diskreditieren, ist es nun die Aufgabe des Paulus, einerseits die Originalität seines Evangeliums zu behaupten, anderseits seine konsequente feste Haltung zu erweisen. —

Die erste und wichtigste Frage ist nun die, ob diese Auffassung in der Auslegung von Kap. 1 sich ungezwungen durchführen lässt. In zweiter Linie kommt die Frage, ob es eine oppositionelle Freiheitspartei in Palästina gegeben hat; auch wenn das sich nicht strikte beweisen lässt, behält unsere Ansicht ihre Möglichkeit. — Wir versuchen also zunächst, im Folgenden Kap. 1 unter dem oben angegebenen doppelten Gesichtspunkt zu betrachten.

IV.

Schon gleich am Eingang des Briefes stossen wir auf das gegensätzliche Begriffspaar ἄνθρωπος — θεός 1, 1 vgl. 1, 10—12 (2, 6). Dieser Gegensatz, der, wie natürlich, dem Urchristentum geläufig war, (act. 5, 29. 38 f; Joh. 5, 34. 41; 10, 33; 12, 43), gehört zum festen Bestand der paulinischen Begriffe und Termini, vgl. I. Thess. 2, 4. 6. 13; 4, 8; I. Kor. 1, 25; Kol. 3, 23; Röm. 2, 29; 8, 4. Und er deckt ein Gebiet, auf dem Paulus offenbar sehr empfindsam war. Schon im I. Thess. verwahrt er sich mit allem Nachdruck dagegen, dass er Gunst und Ehre bei Menschen gesucht hätte, 2, 4. 6 (ἀρέσκειν ἀνθρώποις, ζητεῖν ἐξ ἀνθρώπων δόξαν) vgl. Gal. 1, 10. Und er betont, dass die Thessalonicher seine Predigt aufnahmen nicht als Menschenwort, sondern als das, was sie ist, Gottes Wort, und dass wer seine Weisungen verachtet, nicht einen Menschen verachtet, sondern Gott selbst, 2, 6; 4, 8 vgl. Gal. 1, 11. Auch κατὰ ἄνθρωπον Gal. 1, 11 findet sich sonst in charakteristischer Verwendung I. Kor. 15, 32 εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ; d. h. wäre es hier nach menschlichen Plänen und Berechnungen gegangen . . . (vgl. Johs. Weiss z. St.).

Es ist also zu beachten, dass die Ausdrucksweise Gal. 1, 1. 10—12 nicht ad hoc geschaffen wurde, sondern fertig vorlag. Somit können wir nicht direkt von den Aussagen des Paulus auf die Ausdrucksweise der Gegner schliessen. Paulus bewegt sich in seinen eigenen Vorstellungsbahnen, seinem eigenen sprachlichen Schema. Er wird es deshalb sein, der den gegnerischen Vorwürfen die prinzipielle Wendung (göttlich-menschlich) verliehen hat.[1] So schon 1, 1. Das doppelte

[1] Wenn man die ausgesprochen paulinische Formulierung betont, könnte man auf den radikalen Ausweg verfallen, Kap. 1 jede direkte Bezugnahme auf gegnerische Aussagen abzusprechen. Galatien war ein weites Gebiet, und es lässt sich denken, dass P. von dem Treiben der Judaisten und den Zuständen in den Gemeinden nur eine allgemeine Vorstellung hatte und nur wenige Nachrichten über konkrete Einzelheiten besass. Er bewegt sich deshalb in allgemeinen Ausdrücken, und seine Phantasie arbeitet, von der Sorge angetrieben. Wir wissen vom I. Thess. her, dass P. auch ohne positive Anhaltspunkte zu haben sich leicht Gefahren ausmalte, die

οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου könnte an sich so gedeutet werden, dass Paulus die Beschuldigung ablehnt, er sei von

sein persönliches Ansehen und damit seine Missionserfolge bedrohten: Ausführlich und eindringend erinnert er (Kap. 2) an die Lauterkeit seines Wandels unter ihnen (eben hier das Schema οὐκ-ἀλλά), obgleich gewiss keiner von den Gläubigen in Thessalonich daran dachte, ihn des geldgierigen Goëtentums zu zeihen. P. wusste aber, dass er von feindlicher (jüdischer) Seite solche Verleumdungen erwarten konnte, und regt sich nun beim Schreiben auf, als wären sie schon da. Auf ähnliche Weise können ihn in der Galaterfrage frühere bittere Erfahrungen beunruhigen und seine Worte apologetisch gestalten. So mag es ihm öfters passiert sein, dem Nachhall solcher feindlichen Behauptungen zu begegnen wie denen: Er habe sein Evangelium selbst erfunden; oder er sei von anderen grossgezogen worden und von ihnen ausgesandt und bevollmächtigt, gebärde sich aber nun wie eine selbständige Autorität; oder er sei ein Opportunist, der sich den sich gegen das Gesetz sträubenden Heiden sowohl als den gesetzesstrengen Judenchristen anzupassen wisse. Wenn man diese verschiedenen Angriffe nicht einer bestimmten, einheitlichen historischen Lage und den selbigen Personen zuschreibt, heben sich die Widersprüche, an denen die traditionelle Auslegung leidet: Die einen huldigen dieser Taktik, die anderen jener; Paulus kennt das alles genau und nimmt seine Massregeln. Sollte die Sache so stehen, braucht man in der Auslegung nicht so streng logisch zu verfahren. Wenn P. V. 11 sagt, sein Evangelium sei nicht κατὰ ἄνθρωπόν, denkt er an solche, die behaupten, er habe sich seine Botschaft selbst zurechtgemacht. V. 12 wiederum mag soviel heissen, als "ich bin nicht von anderen Menschen autorisiert, sondern vom Herrn", also zuerst ein Wort gegen sachliche Beanstandung und Verdächtigung seiner Verkündigung, dann gegen formale Herabsetzung seiner Autorität. Man darf dabei nicht die Identität von "mein Evangelium" in VV. 11 und 12 pressen, denn es ist denkbar, dass P. eine gegnerische Behauptung, "er ist ursprünglich von der Kirchenleitung ausgesandt worden", in seiner Sprache so wiedergibt: "Ich habe mein Evangelium nicht von einem Menschen übernommen". Dem entspricht es, dass er bei Erwähnung der ἀποκάλυψις seine Berufung zum Heidenmissionar hervorhebt (1, 15). Ziel der Apologie wäre somit nicht, sein Fernsein von jeder christlichen Überlieferung darzutun, sondern seine Selbständigkeit im Handeln vom ersten Augenblick seines christlichen Daseins zu illustrieren (vgl. οὐ προσανεθέμην, was mehr ist als sich bekehren lassen): Er fasst sofort seinen Reisebeschluss, zieht nach Arabien, zurück nach Damaskus usw., kurz handelt mit der souveränen Selbständigkeit des göttlich Berufenen. Sogar seine eifrigen Bemühungen um die Klarlegung der Beziehungen zu Jeru-

einem Kreis gesandt (ἀπ' ἀνθρώπων), aber von einem einzelnen Mann in diesem Kreis (etwa dem Führer) besonders beeinflusst (δι' ἀνθρώπου vgl. παρὰ ἀνθρώπου V. 12). Allein, wir haben hier gewiss nur die rhetorische Variation eines Schemas zu finden. Gesagt haben sie, er sei ein Werkzeug der Latitudinarier in Palästina; das hebt nun Paulus in das Licht des grossen Gegensatzes Gott-Mensch empor. — Dass die Negation überall vorangeht (οὐκ — ἀλλά V. 1. 12. 16 ff.), ist sachlich begründet in der apologetischen Tendenz, entspricht aber zugleich der paulinischen Stilgewohnheit (vgl. I. Thess. 1, 5; 2, 1; 3, 4—8. 13; 4, 7 f.; 5, 9; Gal. 2, 6 f.; 3, 12 - 16; 4, 1. 7. 31; 5, 6. 13; 6, 13. 15).[1])

Der Gedankengang des Briefes bewegt sich zwischen dem persönlichen und dem sachlichen Interesse hin und her. Der Gruss 1, 1 setzt schroff persönlich ein, es geht um Ehre und Vertrauen. Den Briefanfang 1, 6 beherrscht natürlich der sachliche Gesichtspunkt, das wahre und das verdrehte Evangelium, aber bald wieder bricht die persönliche Empfindung hervor 1, 10, und nun muss Paulus sich diese Angelegenheit vom Herzen schreiben. Von Kap. 3 an ist die sachliche Argumentation vorherrschend, nur hier und dort ein persönlicher Erguss (4, 11 ff.; 5, 7 ff.). Der Schluss ist wieder ganz persönlich (6, 12—17).

1, 8. 9 steigert sich das Pathos des Paulus zu einem feierlichen Verdammungsurteil über jeden, der ein anderes Evangelium verkündigt. Eben auf diesem höchsten Punkte machen sich die Verleumdungen der Gegner im Bewusstsein geltend: Er, der er sich jetzt so absolut ausspricht, soll ja selbst ein kläglicher Opportunist sein! Und so fragt er ἄρτι

---

salem und den Aposteln brauchten nicht direkt von den Verhältnissen in Galatien provoziert zu sein, sondern können durch anderweitige Erlebnisse hervorgerufen sein und mehr prophylaktische als unmittelbar apologetische Aufgabe haben; vielleicht haben wir Paulus' eigene innere Auseinandersetzung mit Jerusalem in dieser Form erhalten. — Als mehr als eine letzte Möglichkeit will ich jedoch nicht diese Auffassung hinstellen, verzichte deshalb auf eine Ausführung in Einzelheiten.

[1]) Dieses Schema ist auch im I. Petr. beliebt, vgl. 1, 14—15. 18 f. 23; 3, 6. 21; 5, 2 f.

γὰρ ἀνθρώπους πείθω [1]). Diese Frage muss irgendwie mit der folgenden ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; sinnverwandt sein. In beiden Fragen haben wir charakteristische paulinische Formulierungen, nicht wörtliche Zitate der gegnerischen Vorwürfe. Die lauteten, Paulus habe nicht den Mut gehabt, sich gegenüber den Jerusalemischen Autoritäten zu behaupten; das fällt für Paulus unter den Begriff des ἀνθρώπους πείθειν, ἀνθρώποις ἀρέσκειν. — Aus II. Kor. wissen wir, dass dem Apostel nachgesagt wurde, bei persönlicher Konfrontation fehle ihm der Mut, die feste Haltung (κατὰ πρόσωπον ταπεινός 10, 1). Er tritt dem entgegen durch die Zusicherung, er werde bald selbst eintreffen und ohne Schonung Abrechnung halten, durch die Tat die Verleumder zu schanden machen. Im Gal. muss er sich, notgedrungen (4, 20), mit dem Schreiben begnügen; er weist auf seine eben ausgesprochene Verurteilung der judaistischen Prediger hin und fragt: "Rede ich jetzt den Leuten nach dem Munde?" Das boshafte Wort der korinthischen Gegner (10, 10): "Die Briefe sind freilich wuchtig und kraftvoll, aber sein persönliches Auftreten ist schwächlich und seine Rede nichts wert" hat er offenbar noch nicht gekannt. — Ferner bezeugt II. Kor., man sage von Paulus, er bestrebe sich, sich zu insinuieren (ἑαυτὸν συνιστάνειν 3, 1; 4, 2), die Menschen für sich zu gewinnen πείθειν (5, 11). Dieses πείθειν betrifft hier seine eigenen Gemeinden, und er lässt es gelten, indem er den Sinn des Wortes umbiegt: "In dem vollen Bewusstsein der Furcht des Herrn überreden wir Menschen, vor Gott aber sind wir klar erkannt: ich hoffe aber auch in eurem Gewissen klar erkannt zu sein." Den Galatern dagegen will man einreden, dass er gewusst habe, durch allerlei Konzessionen und Künste sich den Jerusalemern mundgerecht zu machen.

---

[1]) ἢ τὸν θεόν vermag ich nicht zu erklären. Man könnte versucht sein νὴ τὸν θεόν zu konjizieren (nachgestelltes νή bei Paulus vgl. I. Kor. 15, 31); aber wahrscheinlich sind die Worte eine Glosse, von dem durchgehenden Gegensatz Mensch—Gott hervorgerufen. — Oder sollte τὸν θεὸν πείθειν auf das Anathema V. 8 f. Bezug nehmen? "Überrede ich jetzt Menschen, oder nicht vielmehr Gott?" d. h. das ἀνάθεμα ἔστω ist im Munde des Paulus eine effektive Herbeirufung der göttlichen Strafe. (Auf diese Möglichkeit machte mich L. Brun aufmerksam.)

IV.

Schon gleich am Eingang des Briefes stossen wir auf das gegensätzliche Begriffspaar ἄνθρωπος — θεός 1, 1 vgl. 1, 10—12 (2, 6). Dieser Gegensatz, der, wie natürlich, dem Urchristentum geläufig war, (act. 5, 29. 38 f; Joh. 5, 34. 41; 10, 33; 12, 43), gehört zum festen Bestand der paulinischen Begriffe und Termini, vgl. I. Thess. 2, 4. 6. 13; 4, 8; I. Kor. 1, 25; Kol. 3, 23; Röm. 2, 29; 8, 4. Und er deckt ein Gebiet, auf dem Paulus offenbar sehr empfindsam war. Schon im I. Thess. verwahrt er sich mit allem Nachdruck dagegen, dass er Gunst und Ehre bei Menschen gesucht hätte, 2, 4. 6 (ἀρέσκειν ἀνθρώποις, ζητεῖν ἐξ ἀνθρώπων δόξαν) vgl. Gal. 1, 10. Und er betont, dass die Thessalonicher seine Predigt aufnahmen nicht als Menschenwort, sondern als das, was sie ist, Gottes Wort, und dass wer seine Weisungen verachtet, nicht einen Menschen verachtet, sondern Gott selbst, 2, 6; 4, 8 vgl. Gal. 1, 11. Auch κατὰ ἄνθρωπον Gal. 1, 11 findet sich sonst in charakteristischer Verwendung I. Kor. 15, 32 εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ; d. h. wäre es hier nach menschlichen Plänen und Berechnungen gegangen ... (vgl. Johs. Weiss z. St.).

Es ist also zu beachten, dass die Ausdrucksweise Gal. 1, 1. 10—12 nicht **ad hoc** geschaffen wurde, sondern fertig vorlag. Somit können wir nicht direkt von den Aussagen des Paulus auf die Ausdrucksweise der Gegner schliessen. Paulus bewegt sich in seinen eigenen Vorstellungsbahnen, seinem eigenen sprachlichen Schema. Er wird es deshalb sein, der den gegnerischen Vorwürfen die prinzipielle Wendung (göttlich-menschlich) verliehen hat.[1] So schon 1, 1. Das doppelte

---

[1]) Wenn man die ausgesprochen paulinische Formulierung betont, könnte man auf den radikalen Ausweg verfallen, Kap. 1 jede direkte Bezugnahme auf gegnerische Aussagen abzusprechen. Galatien war ein weites Gebiet, und es lässt sich denken, dass P. von dem Treiben der Judaisten und den Zuständen in den Gemeinden nur eine allgemeine Vorstellung hatte und nur wenige Nachrichten über konkrete Einzelheiten besass. Er bewegt sich deshalb in allgemeinen Ausdrücken, und seine Phantasie arbeitet, von der Sorge angetrieben. Wir wissen vom I. Thess. her, dass P. auch ohne positive Anhaltspunkte zu haben sich leicht Gefahren ausmalte, die

οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου könnte an sich so gedeutet werden, dass Paulus die Beschuldigung ablehnt, er sei von

---

sein persönliches Ansehen und damit seine Missionserfolge bedrohten: Ausführlich und eindringend erinnert er (Kap. 2) an die Lauterkeit seines Wandels unter ihnen (eben hier das Schema οὐκ-ἀλλά), obgleich gewiss keiner von den Gläubigen in Thessalonich daran dachte, ihn des geldgierigen Goëtentums zu zeihen. P. wusste aber, dass er von feindlicher (jüdischer) Seite solche Verleumdungen erwarten konnte, und regt sich nun beim Schreiben auf, als wären sie schon da. Auf ähnliche Weise können ihn in der Galaterfrage frühere bittere Erfahrungen beunruhigen und seine Worte apologetisch gestalten. So mag es ihm öfters passiert sein, dem Nachhall solcher feindlichen Behauptungen zu begegnen wie denen: Er habe sein Evangelium selbst erfunden; oder er sei von anderen grossgezogen worden und von ihnen ausgesandt und bevollmächtigt, gebärde sich aber nun wie eine selbständige Autorität; oder er sei ein Opportunist, der sich den sich gegen das Gesetz sträubenden Heiden sowohl als den gesetzesstrengen Judenchristen anzupassen wisse. Wenn man diese verschiedenen Angriffe nicht einer bestimmten, einheitlichen historischen Lage und den selbigen Personen zuschreibt, heben sich die Widersprüche, an denen die traditionelle Auslegung leidet: Die einen huldigen dieser Taktik, die anderen jener; Paulus kennt das alles genau und nimmt seine Massregeln. Sollte die Sache so stehen, braucht man in der Auslegung nicht so streng logisch zu verfahren. Wenn P. V. 11 sagt, sein Evangelium sei nicht κατὰ ἄνθρωπον, denkt er an solche, die behaupten, er habe sich seine Botschaft selbst zurechtgemacht. V. 12 wiederum mag soviel heissen, als "ich bin nicht von anderen Menschen autorisiert, sondern vom Herrn", also zuerst ein Wort gegen sachliche Beanstandung und Verdächtigung seiner Verkündigung, dann gegen formale Herabsetzung seiner Autorität. Man darf dabei nicht die Identität von "mein Evangelium" in VV. 11 und 12 pressen, denn es ist denkbar, dass P. eine gegnerische Behauptung, "er ist ursprünglich von der Kirchenleitung ausgesandt worden", in seiner Sprache so wiedergibt: "Ich habe mein Evangelium nicht von einem Menschen übernommen". Dem entspricht es, dass er bei Erwähnung der ἀποκάλυψις seine Berufung zum Heidenmissionar hervorhebt (1, 15). Ziel der Apologie wäre somit nicht, sein Fernsein von jeder christlichen Überlieferung darzutun, sondern seine Selbständigkeit im Handeln vom ersten Augenblick seines christlichen Daseins zu illustrieren (vgl. οὐ προσανεθέμην, was mehr ist als sich bekehren lassen): Er fasst sofort seinen Reisebeschluss, zieht nach Arabien, zurück nach Damaskus usw., kurz handelt mit der souveränen Selbständigkeit des göttlich Berufenen. Sogar seine eifrigen Bemühungen um die Klarlegung der Beziehungen zu Jeru-

einem Kreis gesandt (ἀπ' ἀνθρώπων), aber von einem einzelnen Mann in diesem Kreis (etwa dem Führer) besonders beeinflusst (δι' ἀνθρώπου vgl. παρὰ ἀνθρώπου V. 12). Allein, wir haben hier gewiss nur die rhetorische Variation eines Schemas zu finden. Gesagt haben sie, er sei ein Werkzeug der Latitudinarier in Palästina; das hebt nun Paulus in das Licht des grossen Gegensatzes Gott-Mensch empor. — Dass die Negation überall vorangeht (οὐκ — ἀλλά V. 1. 12. 16 ff.), ist sachlich begründet in der apologetischen Tendenz, entspricht aber zugleich der paulinischen Stilgewohnheit (vgl. I. Thess. 1, 5; 2, 1; 3, 4—8. 13; 4, 7 f.; 5, 9; Gal. 2, 6 f.; 3, 12 - 16; 4, 1. 7. 31; 5, 6. 13; 6, 13. 15).[1])

Der Gedankengang des Briefes bewegt sich zwischen dem persönlichen und dem sachlichen Interesse hin und her. Der Gruss 1, 1 setzt schroff persönlich ein, es geht um Ehre und Vertrauen. Den Briefanfang 1, 6 beherrscht natürlich der sachliche Gesichtspunkt, das wahre und das verdrehte Evangelium, aber bald wieder bricht die persönliche Empfindung hervor 1, 10, und nun muss Paulus sich diese Angelegenheit vom Herzen schreiben. Von Kap. 3 an ist die sachliche Argumentation vorherrschend, nur hier und dort ein persönlicher Erguss (4, 11 ff.; 5, 7 ff.). Der Schluss ist wieder ganz persönlich (6, 12—17).

1, 8. 9 steigert sich das Pathos des Paulus zu einem feierlichen Verdammungsurteil über jeden, der ein anderes Evangelium verkündigt. Eben auf diesem höchsten Punkte machen sich die Verleumdungen der Gegner im Bewusstsein geltend: Er, der er sich jetzt so absolut ausspricht, soll ja selbst ein kläglicher Opportunist sein! Und so fragt er ἄρτι

---

salem und den Aposteln brauchten nicht direkt von den Verhältnissen in Galatien provoziert zu sein, sondern können durch anderweitige Erlebnisse hervorgerufen sein und mehr prophylaktische als unmittelbar apologetische Aufgabe haben; vielleicht haben wir Paulus' eigene innere Auseinandersetzung mit Jerusalem in dieser Form erhalten. — Als mehr als eine letzte Möglichkeit will ich jedoch nicht diese Auffassung hinstellen, verzichte deshalb auf eine Ausführung in Einzelheiten.

[1]) Dieses Schema ist auch im I. Petr. beliebt, vgl. 1, 14—15. 18 f. 23; 3, 6. 21; 5, 2 f.

γάρ ἀνθρώπους πείθω [1]). Diese Frage muss irgendwie mit der folgenden ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; sinnverwandt sein. In beiden Fragen haben wir charakteristische paulinische Formulierungen, nicht wörtliche Zitate der gegnerischen Vorwürfe. Die lauteten, Paulus habe nicht den Mut gehabt, sich gegenüber den Jerusalemischen Autoritäten zu behaupten; das fällt für Paulus unter den Begriff des ἀνθρώπους πείθειν, ἀνθρώποις ἀρέσκειν. — Aus II. Kor. wissen wir, dass dem Apostel nachgesagt wurde, bei persönlicher Konfrontation fehle ihm der Mut, die feste Haltung (κατὰ πρόσωπον ταπεινός 10, 1). Er tritt dem entgegen durch die Zusicherung, er werde bald selbst eintreffen und ohne Schonung Abrechnung halten, durch die Tat die Verleumder zu schanden machen. Im Gal. muss er sich, notgedrungen (4, 20), mit dem Schreiben begnügen; er weist auf seine eben ausgesprochene Verurteilung der judaistischen Prediger hin und fragt: "Rede ich jetzt den Leuten nach dem Munde?" Das boshafte Wort der korinthischen Gegner (10, 10): "Die Briefe sind freilich wuchtig und kraftvoll, aber sein persönliches Auftreten ist schwächlich und seine Rede nichts wert" hat er offenbar noch nicht gekannt. — Ferner bezeugt II. Kor., man sage von Paulus, er bestrebe sich, sich zu insinuieren (ἑαυτὸν συνιστάνειν 3, 1; 4, 2), die Menschen für sich zu gewinnen πείθειν (5, 11). Dieses πείθειν betrifft hier seine eigenen Gemeinden, und er lässt es gelten, indem er den Sinn des Wortes umbiegt: "In dem vollen Bewusstsein der Furcht des Herrn überreden wir Menschen, vor Gott aber sind wir klar erkannt: ich hoffe aber auch in eurem Gewissen klar erkannt zu sein." Den Galatern dagegen will man einreden, dass er gewusst habe, durch allerlei Konzessionen und Künste sich den Jerusalemern mundgerecht zu machen.

---

[1]) ἢ τὸν θεόν vermag ich nicht zu erklären. Man könnte versucht sein νὴ τὸν θεόν zu konjizieren (nachgestelltes νή bei Paulus vgl. I. Kor. 15, 31); aber wahrscheinlich sind die Worte eine Glosse, von dem durchgehenden Gegensatz Mensch—Gott hervorgerufen. — Oder sollte τὸν θεὸν πείθειν auf das Anathema V. 8f. Bezug nehmen? "Überrede ich jetzt Menschen, oder nicht vielmehr Gott?" d. h. das ἀνάθεμα ἔστω ist im Munde des Paulus eine effektive Herbeirufung der göttlichen Strafe. (Auf diese Möglichkeit machte mich L. Brun aufmerksam.)

Seine Antwort hierauf muss sein: Wenn ich noch um Menschengunst buhlte, wäre ich ein Sklave Christi nicht!

Diese Argumentation ist rein religiös: entgegen dem Vorwurf, dass er ein wetterwenderischer Gunstschleicher ist, hält er sein Bewusstsein, ein δοῦλος Χριστοῦ zu sein, — es ist ein unmittelbarer Erguss; erst 1, 16 nimmt er die Sache auf, um sie mit Gründen endgültig abzutun. Nachdem er 1, 10 sein Herz erleichtert hat, will er gründlich aufräumen und chronologisch verfahren; also setzt er zunächst bei dem Gerücht ein, er sei ein Jünger der Freiheitsleute in Judäa. Das feierliche γνωρίζω V. 11 zeigt, dass hier ein selbständiger Abschnitt anhebt (vgl. I. Kor. 15, 1 II. Kor. 8, 1), und wir brauchen somit dem überleitenden Partikel, ob δέ oder γάρ, kein tieferes Nachdenken zu widmen. Die These lautet: Das von mir gepredigte Evangeiium ist nicht *κατὰ ἄνθρωπον*. Diese Aussage, die d i e G e l t u n g seines Evangeliums betrifft, bezieht sich auf die Folgerungen, die seine Gegner aus seiner angeblichen Jüngerschaft bei den Freiheitsleuten gezogen haben: Er hat sein Evangelium von halb häretischen Kreisen, also ist es eine Irrlehre ohne göttliche Autorität. In seiner Erwiderung geht Paulus natürlich den umgekehrten Weg: Zuerst das sachliche, die Geltung, und dann die Voraussetzung der Geltung V. 12; οὐδὲ γάρ ist gleich *καὶ* γάρ οὐ, und die Setzung von ἐγώ entspricht der Wucht der Aussage.

Die Behauptung nicht-menschlichen Ursprungs seines Evangeliums stützt er V. 13—24 durch einen kurzen Abriss seines Lebensganges, der zeigt, dass er keine Möglichkeit hatte, in Abhängigkeit von den palästinischen Oppositionsleuten zu geraten. In diese Ausführungen mischt sich aber auch die Rücksicht auf den anderen Anklagepunkt: seine Stellung zu den Aposteln. Das ist natürlich, eben weil er chronologisch verfährt. Indem er die Hauptlinien seines Lebens während dieser Jahre zieht, melden sich bei den verschiedenen Etappen die verschiedenen Beziehungen zur Sprache.

Die ausführliche Erinnerung an seinen bekannten anfänglichen Christenhass V. 13 f. könnte an sich die rationelle Erwägung hervorrufen wollen: Bei einem solchen Verhalten war jeder Verkehr mit Christusgläubigen ausgeschlossen. Eher

steckt jedoch ein religiöser Gedanke darin. Einen solchen blutigen Fanatiker konnte nur Gott selbst bekehren. — Die Offenbarung Christi wird nur im Nebensatz erwähnt; die Beweisführung hat ein negatives Ziel. — Es ist nicht zu bezweifeln, dass Paulus 1, 16 ursprünglich εὐθέως ἀπῆλθον εἰς τὴν Ἀραβίαν schreiben wollte. Zahn verknüpft εὐθέως mit den negierten Verben und erklärt: Sofort, vom ersten Anfang an wahrte ich meine Selbständigkeit und habe mich nicht erst später emanzipiert. Dabei wird aber nicht beachtet, dass die Negierung lediglich heraushebende Folie für die positive Aussage ist; das verbürgt die Beobachtung, dass wir hier das Schema οὐκ — ἀλλά haben. Εὐθέως muss daher zum positiven Hauptbegriff gehören. Indessen empfindet Paulus den Drang, den Gedanken, der durch ἀπῆλθον εἰς τὴν Ἀ. verhütet werden soll, ausdrücklich auszusprechen und zu negieren: Er hat überhaupt keine Lehrmeister aufgesucht, weder legitime noch ketzerische, sondern ist sofort weggegangen. Zunächst gestaltet er den Gedanken ganz allgemein: οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι.[1]) Dann aber taucht vor seinem Blick die Gruppe auf, vor der er habe sich verbeugen sollen, die Apostel: Wenn je, hätte es jetzt dem Neubekehrten naheliegen müssen, Bestätigung und Belehrung bei diesen Grössen zu suchen; aber er hat es nicht getan, — schon in dieser psychologischen Situation manifestierte sich seine Selbständigkeit ihnen gegenüber.

Die nächste Phase (ἔπειτα V. 18) tritt ein nach drei Jahren, somit nach geraumer Zeit. Diese Zeitbestimmung ist notwendig, um dem früher berichteten Aufenthalt in Arabien und Damaskus das volle psychologische Gewicht zu verleihen, es war kein flüchtiger Besuch sondern ein längeres Verweilen.

---

[1]) Es ist psychologisch völlig begreiflich, dass P. hier nicht daran denkt, dass er gleich nach seiner Bekehrung wenigstens eine kürzere Zeit lang mit den Gläubigen in Damaskus verkehrte und dort getauft wurde (auch in "Arabien" wird er kein Eremitenleben geführt haben). Das Pathos seiner Apologie, die grossen, raschen Striche, das Bewusstsein von der Originalität seines Evangeliums verleihen seinen Worten den absoluten Ton; erst nachdem er auf palästinischen Boden angelangt ist, kümmert ihn das Detail.

— Was er V. 17 ausdrücklich bezeugt, damals nicht getan zu haben, tut er jetzt, ἀνῆλθον εἰς Ἰεροσόλυμα. Jerusalem und Judäa sind die Gebiete, die in der galatischen Agitation eine Rolle spielen und sein Ansehen bedrohen; die beste Abwehr ist, ganz objektiv zu erzählen, was sich zugetragen hat, und die nackten Tatsachen wirken zu lassen. So kommt denn Paulus jedem Verdacht zuvor, indem er sofort die Absicht und den Charakter dieser Reise angibt: er wollte Bekanntschaft mit Peter schliessen und ist bei ihm ein paar Wochen geblieben. Hier sollen die Leser zweierlei empfinden: Paulus hat selbst die Initiative genommen, und der Besuch war eine ganz privat-persönliche Sache ohne jeden offiziellen Anstrich. Das letztere wird aber ausdrücklich festgestellt durch die Versicherung, dass er sonst keinen von den Aposteln sah, sondern nur den Jakobus, den Herrenbruder. Dass bei dieser Sachlage intime und dauernde Beziehungen zu freisinnigen Kreisen hätten geknüpft werden können, ist völlig ausgeschlossen, wird nicht einmal in Betracht gezogen; das ganze Gewicht liegt auf der anderen Seite, auf dem Verkehr mit den Aposteln. Wenn Paulus feierlich den privaten, nicht-offiziellen Charakter seines Besuches beschwört, so müssen wir vermuten, dass etwas dahinter steckt. Ausgeschlossen ist es, dass der Liberalismus einen Vertreter im Apostelkollegium hätte haben sollen, mit dem Paulus nicht zusammengekommen sein will (Lütgert). Eher muss man sich die Sache so zurechtlegen, dass man annimmt, die Judaisten in Galatien haben überhaupt die Jerusalemreisen des Paulus gegen ihn ausgenutzt: er sei zu wiederholten Malen nach Jerusalem zitiert worden, und — laudabiliter se subiecit. Darauf erwidert nun Paulus, dass er das erste Mal (1, 18) einen vierzehntägigen, ganz privaten Besuch bei Petrus machte und nicht von ferne in irgendwelche offizielle Beziehung zum Kirchenregiment trat; das nächste mal (2, 1) war die Sache zwar offiziell, deshalb bekommen wir aber auch ein für uns allerdings wenig durchsichtiges Referat.[1])

[1]) Voraussetzung dieser Deutung von 1, 18 ist, dass in Jerusalem eine feste, allgemein bekannte Praxis für die offiziellen Gemeindeverhandlungen sich herausgebildet hatte, etwa so, dass bei solchen

Nach Beendigung des Besuches bei Petrus (ἔπειτα V. 21) ging Paulus in die syrischen und kilikischen Gegenden. Die Nennung dieser Landschaften hat dieselbe Absicht wie die geographischen Angaben V. 17, es soll die Möglichkeit eines Verkehrs mit den liberalen Judenchristen abgeschnitten werden. Diesmal genügt es aber dem Paulus nicht, die Schlussfolgerung den Lesern zu überlassen, sondern er stellt ausdrücklich fest, dass er jene Reise nach Jerusalem machte, ohne zu den judäischen Gemeinden in persönliche Beziehung zu treten (V. 22). Dass er sich zu dieser Feststellung gedrungen fühlt, kommt natürlich daher, dass jetzt von seiner Berührung mit dem kompromittierenden Boden die Rede ist, da heisst es vorsichtig sein, um jedem Verdacht vorzubeugen. Die einzige Verbindung zwischen ihm und den Gemeinden in Judäa wurde vom Gerücht vermittelt, von der frohen Kunde, dass der frühere Verfolger nun ein Verkündiger des von ihm verfolgten Glaubens ist, und sie priesen Gott an ihm. Es ist nicht zu verkennen, dass der warme, erbauliche Ton V. 23 f. einen wirkungsvollen Kontrast bildet zu den bösartigen Verleumdungen, denen hier entgegengetreten wird: was haben nicht jene Leute alles in das Verhältnis des Paulus zu den palästinischen Kreisen hineingelegt und hineingelogen! Das alles wird nun auf etwas ganz unschuldiges reduziert, ja, stellt sich als etwas schönes und herzergreifendes heraus: den Dank der Gläubigen bei der Kunde von der Bekehrung des Verfolgers. Statt des Flüsterns und Murrens, des intrigierenden Grolls erklingen die reinen Töne des Lobgesangs.

Gelegenheiten ein Kollegium von mehreren Aposteln (und "Ältesten"?) bestehend teils für sich als leitender Ausschuss beriet, teils die Gemeindeversammlung leitete. Die Verhandlungen zwischen Peter, Johannes und Jacobus Gal. 2, 6 ff. waren privater Natur, hatten aber selbstverständlich ihre Bedeutung für die Haltung des führenden Kreises in der öffentlichen Gemeindeversammlung. — Will man sich in dieser schwierigen Frage anderen Vermutungen hingeben, könnte man annehmen, die Gegner hätten in Galatien erzählt, Paulus habe bei seinem Aufenthalt in Jerusalem einem bestimmten, näher bezeichneten Apostel gegenüber sein Evangelium verleugnet. Das ist unmöglich, sagt P., denn bei dieser Gelegenheit kam ich ausser mit Peter mit keinem von den Aposteln zusammen.

Vierzehn Jahre verstrichen, ehe Paulus wieder den palästinischen Boden betrat Was diese Jahre in sich beschlossen, wussten die Galater genau: damals wurde die Weltmission gegründet, der sie selbst ihren Glauben und ihr Heil verdankten. Erst nach einer so langen und ausgedehnten selbständigen Wirksamkeit hat Paulus die Veranlassung gefunden, sein Evangelium den Jerusalemern vorzulegen.

Die Weise, in der er von diesem Ereignis erzählt (2, 1 ff.), bezeugt, ebenso wie die Versicherung 1, 19 f., dass auch diese Jerusalemfahrt feindlich ausgenutzt worden ist. Aber ebensowenig wie bei der Erwähnung des ersten Besuches wissen wir hier, wie die Gegner die Sache eigentlich dargestellt haben. Zwar ahnen wir bei diesen und jenen Worten, dass Paulus auf böswillige Verdrehungen der Wahrheit Bezug nimmt, aber der Schluss auf diese Verdrehungen wird durch seine eigentümliche Schreibweise sehr erschwert. Jedenfalls sieht man, die Tatsache der Anerkennung seiner Mission und Predigt von Seiten der Autoritäten in Jerusalem ist von ihnen verschleiert worden, sie haben es eher so aussehen lassen, dass Paulus in entscheidenden Fragen habe nachgeben müssen, ja, dass er gerade mit allen Mitteln um die Anerkennung und das Gefallen der Apostel geworben habe; in der Tat habe er in der Folgezeit in gewissen Gegenden die Beschneidung gepredigt.[1]) Paulus wiederum behauptet, dass er in der Hauptsache, der Beschneidungsfrage, einen vollständigen Sieg gewonnen hat, Beweis: nicht einmal die Beschneidung des ihn begleitenden Titus konnten die Gesetzeseiferer durchsetzen, und die Säulen haben ihn persönlich anerkannt und einen Vertrag mit ihm geschlossen. Später, in Antiochia, hat er sogar die Haltlosigkeit eines der Grössten, des Petrus, gerügt.

*

[1]) Gal. 5, 11. Diese dunkle Stelle muss doch wohl so verstanden werden, dass Paulus (ganz wie 1, 8—10) mitten im heftigsten Ausfall gegen die Beschneidungspredigt und ihre Vertreter plötzlich an die gegen ihn selbst gerichtete Beschuldigung der Gesetzesverkündigung erinnert wird — eine leicht verständliche Kontrastwirkung — und auf die andauernden Verfolgungen hinweist, die das Entgegengesetzte bezeugen.

Wenn man die paulinische Apologie unter diesem Gesichtspunkt der doppelten Anklage liest, ebnen sich die Schwierigkeiten, die sich bisher jeder Auslegung entgegenstellten, und es ergibt sich ein guter Sinn.

Fragen wir nun zunächst nach der inneren Wahrscheinlichkeit der von uns angenommenen Art der antipaulinischen Agitation in Galatien, so ist zuzugeben, dass solche Reden den Judaisten naheliegend sein mussten. Am nächsten lag es natürlich, die grossen Apostel gegen ihn auszuspielen, und zwar war es von höchster Wirkung, wenn sie nicht als Antipoden des Paulus, sondern als seine Zensoren und Richter, er aber als der Unterwürfige dargestellt wurden. Indessen konnte ja nicht geleugnet werden, dass Paulus weit und breit das gesetzesfreie Evangelium gepredigt hatte. Da zeigt sich eben seine Art: bald predigt er Beschneidung, bald Freiheit vom Gesetz, ein Meister der Skrupellosigkeit, des ἀνθρώπους πείθειν: dem entspricht es auch aufs beste, dass er sein Evangelium von anderen gelernt hat, er wird von anderen benutzt als Werkzeug ihrer Pläne.

Aber auch die Gedankenfolge Kap. 1—2 scheint unter diesen Voraussetzungen natürlich zu verlaufen. Die beiden Grössen, denen gegenüber er seine Selbständigkeit darlegen will, sitzen auf palästinischem Boden; mithin empfiehlt sich von selbst ein geographisch-chronologisches Verfahren, — nur wenn sein Weg Judäa berührt, sind nähere Kommentare erforderlich, sonst sprechen die Angaben für sich selbst.

Es erübrigt noch, einige Worte über die supponierte Freiheitspartei in Judäa zu sagen.

V.

Um das Problem befriedigend zu lösen, mussten wir mit einem unbekannten Faktor, einem x rechnen, mit einer Strömung in den jüdischen Gemeinden, die der Emanzipation vom Gesetz zuneigte. Von dieser Seite her sollte Paulus inspiriert sein. Dagegen hatten die Gegner offenbar nicht versucht, Paulus als abgefallenen Juden etwa unter Beeinflussung der Antiochenischen Gemeinde, was doch nahe liegen musste, darzustellen. Das erklärt sich ungezwungen so, dass tatsächlich

eben eine Opposition bestand, die den Bestrebungen des Paulus wohlwollend zusah und vielleicht gelegentlich auch ihre moralische Stütze lieh, und die deshalb leicht als den geistigen Nährboden des Paulinismus bezeichnet werden konnte.

Die Hypothese, dass es eine solche, lediglich auf dem Wege logisch-exegetischer Erwägungen erschlossene Richtung gegeben hat, mag etwas gewagt scheinen, schwebt jedoch nicht vollständig in der Luft. Dass wir nicht ausdrücklich von einer solchen Strömung etwas erfahren, ist nicht verwunderlich. Unsere einzigen Quellen für diese Zeit sind Paulus und Acta. Paulus aber schreibt an Wissende, deshalb sind seine Aussagen nur Andeutungen, und wir können nur mit Schwierigkeit seine kurzen, temperamentvollen, oft geradezu absichtlich dunkel gehaltenen Charakteristiken uns anschaulich machen: "Gewisse Leute, die euch verwirren ....", "eingeschlichene Falschbrüder ...", „die Geltenden ...", "euer Verstörer wird die Strafe tragen, wer er auch sei", — man erhält nicht eben eine klare, scharf umrissene Vorstellung von den Gegnern. Dasselbe gilt in fast noch höherem Mass von den beiden Korintherbriefen. Es ist somit sehr wohl denkbar, dass hinter dem κατ᾽ ἄνθρωπον, παρ᾽ ἀνθρώπου, σάρξ καὶ αἷμα usw. Kap. 1 eine freiheitliche Partei sich verbergen kann.

Die zweite Quelle aber ist Acta. Allein, wer die Art dieser Schrift richtig erkannt hat, wird von ihr keine Aufklärung über die Parteiverhältnisse in Palästina erwarten. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat keine konkrete, historische Anschauung vom alten Judenchristentum. Zu seiner Zeit gehörte dieses der Vergangenheit an, und nur vereinzelte Traditionen über die Anfangszeit stehen ihm zu Gebote. Diese hindurchgeretteten Einzelüberlieferungen ermöglichen es uns, einige Züge der ältesten Entwickelung zu ahnen, aber auch nicht mehr. Ein wirkliches Bild dieser Zeit können wir uns nicht machen, ihre Geschichte können wir nicht schreiben. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat eine sehr schematische Auffassung der Lage in Jerusalem. Den Anfang der Heidenmission lässt er durch den durch eine Offenbarung erleuchteten und angetriebenen Petrus gemacht werden; die Gläubigen in Jerusalem und Judäa entrüsten sich über die Taufe Unbe-

schnittener, lassen sich aber von Petrus beruhigen und preisen sogar Gott für diese Neuerung (10, 18). Wie sehr dieser Vorgang vom Gesichtspunkt der späteren, heidenchristlichen Generation aus gesehen ist, zeigt sich in der Bezeichnung der Begleiter des Petrus und der judäischen Christen als οἱ ἐκ περιτομῆς (9, 45; 10, 2); als ob andere als beschnittene Gläubige überhaupt hätten in Frage kommen können. Ebenso in der Schilderung der Reibungen in Antiochia und der Verhandlungen in Jerusalem. Die Unruhen in Antiochia werden verursacht von τινὲς κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας (15, 1), und diese Leute sind offenbar gedacht als Vertreter der τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν φαρισαίων πεπιστευκότες in Jerusalem (15, 5). Also die bösen Pharisäer sind es, die wieder am Spiel sind; ihre Bestrebungen scheitern aber an der einmütigen Haltung der "Apostel und Presbyter", an die sich die Gemeinde schliesst. Die Haltung der Gemeinde und ihrer Führer ist die ganze Zeit freisinnig und konsequent, nur einige bornierte Fanatiker stören gelegentlich die friedliche Entwickelung. Wer sich eine solche Vorstellung von den Verhältnissen macht, hat keine reale historische Anschauung.

Nun wissen wir aber von anderswo her, dass die Lage bedeutend verwickelter war, und dass der Widerstand gegen die Anerkennung der paulinischen Heidenmission viel ernster gewesen ist. Und die Apostelgeschichte selbst gibt uns Stoff für die Vermutung, dass anderseits eine Tendenz zur Brechung der Gesetzesherrschaft sich geltend machte. Das Vorhandensein eines hellenistischen Elements schon auf der ältesten Stufe der Jerusalemischen Gemeinde ist von der Apostelgeschichte unwidersprechlich bezeugt. Die hervorragendste Gestalt dieses Kreises, Stephanus, tritt klar hervor in seiner Opposition gegen den traditionellen Kultus, der nach seiner Meinung den sittlichen Gehalt des Gesetzes verdrängt hatte. Ihm waren die "lebendigen Worte des Mose" (7, 30) die Hauptsache, und wir dürfen annehmen, dass er eine Richtung vertrat, die die ethischen Intentionen des Gesetzes mit der Predigt Jesu verschmelzen wollte, — ein echt jüdisch-hellenistisches Unternehmen. Dadurch trat er in einen gewissen Gegensatz zu dem eschatologisch-dogmatisch gerichteten pa-

lästinischen Judenchristentum. Während dieses Tempel und Ritus, die Kennzeichen des heiligen, berufenen Volkes, hochhielt, haftete die Aufmerksamkeit der Hellenisten eher an den schroff verurteilenden Worten Jesu gegen die theokratischen Institutionen. Was später aus diesem Kreise geworden ist, können wir nicht wissen. Wahrscheinlich sind sie nach dem Märtyrertod des Stephanus aus Jerusalem vertrieben worden und haben später den Mut oder die Gelegenheit zur Rückkehr nicht gefunden, — weder die Juden noch die gesetzesstrengen Gläubigen werden sich für diese freisinnigen Geister haben erwärmen können. Draussen aber, in der Provinz, in den Städten Judäas, können sie sich wohl erhalten haben, und zwar in geschlossenen Kreisen (vgl. die besonderen Synagogen der Libyer, Kyrenäer und Alexandriner, 6, 9, die eine Neigung zu Zusammenhalt der Hellenisten in Palästina bezeugen). Ein Mann wie Barnabas mit seiner positiven Haltung zu dem aufsprossenden Heidenchristentum könnte von solchen Glaubensgenossen in Palästina beeinflusst sein. Der Evangelist Philippus hat wenigstens zu diesem Typus gehört, ebenso Mnason in Cäsarea.

Wahrscheinlich kann auch zu Gunsten unserer Annahme auf die Art der synoptischen Überlieferung hingewiesen werden. Zunächst zeugt die Sprachform von einem zweisprachigen Milieu; sodann aber verlangen viele von den überlieferten Worten Jesu, mögen sie echt sein oder späteren Ursprungs, ein von streng jüdischen Vorurteilen freies, auf das rein ethisch-geistige gerichtetes, kritisches Medium.

Der Gegensatz zwischen diesen freieren Kreisen und den Rigoristen mag sich zeitweilig zu Konflikten verschärft haben, und eben in oder gleich nach einer solchen Konfliktslage kann man sich denken, dass die judaistischen Agitatoren darauf gekommen sind, den Paulus dadurch herabzusetzen, dass sie ihn als Werkzeug dieser Empörer gegen Tradition und Autorität schilderten.